



PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/145931>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-05 and may be subject to change.

49780

KTC

Robert van der Zwan

MYSTERIUM SAECULI

Secularisatie en theologisch wereldbeeld
in het Indiase christendom
in het bijzonder in het werk van Michael Amaladoss

MYSTERIUM SAECULI

Deze uitgave is deel 27 in de reeks KERK EN THEOLOGIE IN CONTEXT (KTC) van de Faculteit der Godgeleerdheid van de Katholieke Universiteit te Nijmegen.

De reeks staat onder redactie van:

prof. dr. P.H.J.M. Camps

dr. H.S.M. Groenen

prof. dr. H. Häring

mevr. drs. K. de Troyer

prof. dr. J. Van Nieuwenhove

MYSTERIUM SAECULI
SECULARISATIE EN THEOLOGISCH WERELDBEELD
IN HET INDIASE CHRISTENDOM
IN HET BIJZONDER IN HET WERK VAN MICHAEL AMALADOSS

Een interpretatievoorstel

een wetenschappelijke proeve op het gebied van de Godgeleerdheid

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Katholieke Universiteit Nijmegen,
volgens besluit van het College van Decanen
in het openbaar te verdedigen
op woensdag 15 februari 1995
des namiddags te 3.30 uur precies

door

Robert van der Zwan
geboren op 1 mei 1959
te Den Haag

UITGEVERIJ KOK – KAMPEN 1994

Promotor: Prof. dr. P.H.J.M. Camps OFM

© Robert van der Zwan
Licentie-uitgave: Kok, Kampen 1994
Omslag: Dik Hendriks
Red. begeleiding: Universitair Publikatiebureau KUN
Zetwerk: Infobever, Nijmegen
ISBN 90 390 0512 5/CIP/NUGI 631

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of op enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever, behoudens uitzonderingen door de wet gesteld.

Inhoudsopgave

WOORD VOORAF	xi
AFKORTINGEN	xii
INLEIDING	1
1 Secularisatie	1
1.1 Secularisatie: een complex en meerzinnig begrip	1
1.2 Secularisatie in missiologisch perspectief	4
2 Thema en doelstelling van de studie	6
2.1 Theologisch reactiepatroon	7
2.2 Werkwijze	8
2.2.1 Werken aan een interpretatievoorstel	8
2.2.2 Invalshoeken – uitgangspunten	10
DEEL 1	
DE WIJKENDE METAFYSISCHЕ DIMENSIE IN DE WESTERSE CULTUUR	13
3 Wetenschap en het westerse wereldbeeld	13
3.1 Het voor-moderne, middeleeuwse wereldbeeld	13
3.2 De alliantie van zingeving en kennis doorbroken	15
3.3 De metafysische dimensie in het moderne westerse wereldbeeld	18
4 De wijkende metafysische dimensie in de filosofie	21
4.1 Het metafysische als filosofisch probleem	21
4.2 Descartes en Kant	22
4.2.1 Descartes	22
4.2.2 Kant	23
4.3 Voorbij de bewustzijnsfilosofie: Jürgen Habermas	25
5 De metafysische dimensie en zinbeleving	29
5.1 Het metafysische als mogelijkhedenvoorwaarde voor menselijke zinbeleving	30
5.2 H. Berger, E. Schillebeeckx, P. Tillich	32
5.3 Tussenbalans	35
DEEL 2	
ZIN EN ZIJN IN HET WESTERS THEOLOGISCH WERELDBEELD	37
6 De wijkende metafysica in de theologie	37
6.1 Amendering van het theologisch-hermeneutisch grondpatroon	37
6.2 Reformatorische theologie als secularisatietheologie ‘avant-la-lettre’?	39

7	Protestantse ontwikkelingen	41
7.1	Van Vermittlungstheologie naar Dialektische theologie	41
7.2	De dood van God: theologische variaties op Nietzsche	48
8	Rooms-katholieke ontwikkelingen	55
8.1	Theologie in een thomistisch raamwerk	55
8.2	Het onbehagen in de theologie	58
8.2.1	Fragen der Theologie Heute	59
8.2.2	Handboekentheologie	60
8.2.3	De oorzaken van de naturalistisch rationalistische theologie	63
8.3	De perspectiefwisseling van natuur-bovennatuur naar Kerk-wereld	65
8.3.1	De nieuwe wending in de huidige dogmatiek	67
8.3.2	Van 'Schema 13' tot 'Gaudium et Spes'	71
8.3.3	Kerk als sacrament	73
8.4	Theologie post Vaticanum II – enkele opmerkingen	76
	Conclusies Deel 1 en 2	79
	DEEL 3	
	ORDE EN VERANDERING IN DE INDIASE TRADITIE VOLGENS Y. SINGH	84
9	Orthogenetische processen van culturele verandering	84
9.1	Orde	87
9.1.1	Hiërarchie	87
9.1.2	Continuïteit	89
9.1.3	Holisme	90
9.2	Verandering	91
9.2.1	De tijd van de Veda's	91
9.2.2	Formaliseringen in de post-Vedische periode: 900 voor Christus-800	91
9.2.3	De klassieke en middeleeuwse periode: 700-1800	94
9.2.4	De moderne periode	95
10	Modernisering als heterogenetisch veranderingsproces in India	97
10.1	De oorsprong van de modernisering in India	98
10.2	De doorwerking van modernisering	100
10.2.1	Lokale verwestersing	101
10.2.2	Panindiasse vormen van verwestersing	103
10.2.2.1	Contemporaine ontwikkelingen	104
10.3	Modernisering in India: besluit	110
	DEEL 4	
	EEN ERVARINGSMATIGE METAFYSICA	112
11	Veda – Upanisad – Vedanta	112
11.1	De Vedische oorsprong van het Indiasse wereldbeeld	113
11.2	Reflectie in het teken van verlossing	115
11.3	De Upanisaden als bron van de grond- en werkvormen van de	

Indiase traditie	116
11.3.1 De monistische tendens	118
11.3.2 Atman	119
11.3.3 Brahman	123
11.4 De vedanta	124
11.4.1 Empirische realiteit – ‘maya’	127
11.4.2 Verlossing – ‘anubhava’	128
11.5 Dharma	129
11.5.1 De oudste betekenis van het begrip ‘dharma’	130
11.5.2 ‘Dharmasastras’ en theïstische stromingen	132
11.5.3 Modern hindoeïsme	135
DEEL 5	
VERKENNINGEN NAAR HET INDIAAS-THEOLOGISCH WERELDBEELD	137
12 De eis van een geïndianiseerde theologie	137
12.1 Het ‘nog niet’-karakter van de Indiase theologie	138
12.2 Indiase theologie is reeds manifest	142
12.3 Het Indiaas-christelijk theologisch wereldbeeld als een spanningsvol wereldbeeld	144
13 Onafhankelijke theologie in een onafhankelijk India	145
13.1 Rethinking Christianity in India	145
13.2 A. J. Appasamy: <i>Christian Theology in India</i> (1949)	147
13.3 V. E. Devadutt: <i>What is an Indigenous Theology?</i> (1949)	149
13.4 Neo-orthodoxe invloeden	152
13.5 Het theologisch fundament van P. D. Devanandan	153
13.5.1 Theologische verschillen tussen Devanandan en de ‘Rethinking Group’	155
13.5.2 Verdere uitwerking	157
13.5.3 De CISRS-theologie gewogen: Minz en Shiri	158
14 Rooms-katholieke theologie in een onafhankelijk India	161
14.1 Historische markeringspunten	162
14.2 Sociale dienstverlening	163
14.3 Theologie	165
14.3.1 De Bangalore-conferentie 1957-1958	166
14.3.2 Veranderingen in de kerk	170
14.4 Theologie post Vaticanum	172
14.4.1 ‘Ashram’-theologie	174
14.4.2 ‘Indian Theological Association’	178
14.5 Theologie post Vaticanum: Felix Wilfred	179
14.5.1 Confronterende theologie	184
14.5.2 Azië en het westerse christendom	185

DEEL 6

HET THEOLOGISCH WERELDBEELD VAN MICHAEL AMALADOSS	189
15 Inleiding tot de laatste fase van de studie	189
16 De theologieopvatting van Michael Amaladoss	190
16.1 Theologie	191
16.2 De theologie in relatie met andere wetenschappen	194
16.3 Theologie als intermedium tussen de ervaring en het handelen	196
16.4 Theologiseren in Indiase context	197
16.4.1 Theologie is contextueel en inheems	197
16.4.2 Theologie is holistisch c.q. 'advaitisch'	198
16.4.3 Theologie met een dialogisch karakter	199
16.4.4 Theologie met een persoonlijk karakter	200
16.4.5 Theologie moet kritisch zijn	201
17 De wereld als symbool	201
17.1 <i>Do Sacraments Change?</i>	201
17.2 De wereld als symbool	205
17.3 De wereld als Godsgeschenk	208
18 Kerk en Koninkrijk	210
18.1 De eenheid van Gods plan	211
18.2 Kerk: niet exclusief wel bijzonder	212
18.3 De Kerk dienstbaar	213
18.4 Mensen als belofte	215
18.5 Kerk en Koninkrijk	217
19 De tekenen des tijds verstaan	218
19.1 Actie versus contemplatie	218
19.2 Gericht op bevrijding	222
19.3 De profetische dimensie van missie	223
19.3.1 Persoon en samenleving	226
20 God als het diepere ik	227
20.1 De mens: vrij in zijn geconditioneerd-zijn	227
20.2 God als mysterie	228
20.3 Leven in God: eenheid in gemeenschap die diversiteit overstijgt	229
20.4 Het Johannesevangelie in <i>advaitisch</i> perspectief	232
20.5 Christus in <i>advaitisch</i> perspectief	237
20.5.1 Christus: God en mens	239
20.5.1.1 Universaliteit en relativiteit, eeuwigheid en geschiedenis	240
20.5.1.2 Gods handelen in Jezus	241
20.5.1.3 Een kerk die dient	242
20.5.1.4 Een kosmische Heilsgeschiedenis	242
20.5.1.5 De betekenis van Christus volgens <i>advaitisch</i> perspectief	243
21 Het theologische wereldbeeld van M. Amaladoss	244
21.1 Amaladoss' theologie in kort bestek	244
21.2 Een spanningsvol wereldbeeld	249
21.3 Secularisatie als ethisch probleem	251

DEEL 7	
MYSTERIUM SAECULI – CONCLUSIES	254
22 Conclusies	254
22.1 Westers wereldbeeld – Westers theologisch wereldbeeld	254
22.2 Een ervaringsmatige metafysica	257
22.3 Indiaas-christelijk theologisch wereldbeeld	259
22.4 Michael Amaladoss: Gods heilsplan als christelijk <i>dharma</i>	261
22.5 Mysterium Saeculi	263
LITERATUUR	268
BIBLIOGRAFIE MICHAEL AMALADOSS	282
SUMMARY	288
CURRICULUM VITAE	294

Woord vooraf

De wortels van dit boek liggen bij het *Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica* (IIMO). Van 1988-1992 was ik als toegevoegd onderzoeker in dienst van het IIMO, afdeling Missiologie te Leiden, voor het project “Kerk en secularisatie in India”. Het werk aan dit project heeft uiteindelijk geleid tot dit proefschrift. Aan mijn ‘leertijd’ bij het IIMO en aan de stafleden van beide afdelingen bewaar ik de meest prettige herinneringen. In het bijzonder gaat mijn dank uit naar Prof. Marc Spindler en Dr. Karel Steenbrink voor hun steun en adviezen, ook toen ik niet meer in dienst was van het IIMO.

Voor de afwerking van het manuscript was de hulp van de Tilburgse theologische vrienden- en vriendinnenkring onontbeerlijk. Mijn dank gaat uit naar: Vincent de Haas, Frans Hoppenbrouwers, Helma Hurkens, Theo van de Kerkhof, Magda Misset-Van de Weg en Niek Wiskerke.

Veel ben ik verschuldigd aan Prof. Arnulf Camps, die mij door de jaren heen met raad en daad heeft bijgestaan. Ik wens hem nog een lang en gezond emeritaat toe.

Rob van der Zwan
November 1994

Afkortingen

M. Amaladoss [...] (1981 TII):

M. Amaladoss, T. K. John, G. Gispert-Sauch (eds.), Theologizing in India, Bangalore 1981.

M. Amaladoss (1985 TEMA):

Theological Education in the Modern Age, In: *F. Wilfred (ed.), Theological Education in India Today*, Bangalore 1985, 67-85.

M. Amaladoss (1992 WT):

Walking Together. The Practice of Inter-Religious Dialogue, Anand 1992.

F. Wilfred (1988 TEC):

The Emerging Church in a New India, Tiruchirapalli, 1988.

F. Wilfred (1991 SITE)

Sunset in the East. Asian Challenges and Christian Involvement, Madras 1991.

De Sanskrietwoorden die in deze studie voorkomen, konden helaas niet met diakritische tekens worden gedrukt

Inleiding

1 Secularisatie

1.1 Secularisatie: een complex en meerzinnig begrip

Het grotere verband waar het onderwerp van deze studie deel van uitmaakt, is de problematiek van de secularisatie. De term secularisatie is enerzijds een veelgebruikt maar anderszijds een enigszins diffuus begrip. Er zijn meer begrippen die dit zelfde lot delen. Toch is de meerzinnigheid en diffuusheid van zulke begrippen blijkbaar niet voldoende reden in het vervolg van het gebruik ervan maar af te zien. De complexe werkelijkheid waarnaar het verwijst, lijkt zich juist van dit ene begrip te moeten bedienen, of beter, lijkt alleen in dit ene begrip tot zijn recht te komen. Ongeacht de diversiteit aan theorieën waar dit ene begrip vervolgens ingesponnen wordt.

Secularisatie is een meerzinnig begrip dat vooral betekenis heeft in de context van de westerse moderniteit. Het betekenisveld van secularisatie zouden wij in brede zin als volgt willen karakteriseren: secularisatie geeft uitdrukking aan een spanningsverhouding die er blijkbaar bestaat in de westerse cultuur tussen godsdienst en het moderne denk- en levenspatroon.¹

1 Volgens de godsdienstsocioloog G. Dekker omvat secularisatie drie processen. Een opvatting die men ook aantreft bij K. Dobbelaere (1979) en L. Laeyendecker (1989). Het betreft de volgende processen: 1. Secularisatie als vermindering van de godsdienstigheid, 2. Secularisatie als beperking van de reikwijdte van de godsdienst. 3. Secularisatie als aanpassing van de godsdienst. We volgen hieronder G. Dekker.

1. *Secularisatie als vermindering van de godsdienstigheid.* Dat wil zeggen dat godsdienstige handelingen, opvattingen, symbolen en instellingen minder in omvang of aantal worden en/of aan invloed op het (samen)-leven van de mensen inboeten. Hier valt te denken aan verminderde kerkelijkheid en kerkelijke activiteit, verminderde godsdienstige symboliek in het openbare leven (bede in de troonrede bijv.), afnemende frequentie en betekenis van gebed e.d. Hier moet men echter ook rekening houden met nieuwere vormen van religiositeit.

2. *Secularisatie als beperking van de reikwijdte van de godsdienst.* Dat is het proces waardoor steeds meer delen of sectoren van de samenleving onafhankelijk en zelfstandig worden ten opzichte van het godsdienstig en kerkelijk leven en waarbij de laatste teruggedrongen worden tot de persoonlijke wereld van de mensen. De optredende ontzuiling of deconfessionalisering op verschillende terreinen is hiervan een symptoom.

3. *Secularisatie als aanpassing van de godsdienst.* Dat wil zeggen dat de godsdienst zichzelf inhoudelijk aanpast aan die ontwikkelingen binnen de samenleving, die resulteren in een geringere betrokkenheid op een andere beslissende werkelijkheid (men zou het een 'interne

Begrijpelijkerwijs wordt de term secularisatie² door velen als geen adequate term beschouwd voor het religieus-sociaal-culturele complex waarnaar het verwijst. Ook A. J. Nijk komt tot deze conclusie aan het eind van zijn diepgaande studie³. Hij spreekt liever van 'godsdienstcrisis'. De kern van de godsdienstcrisis ligt volgens hem in het functieverlies, anders gezegd, in de geloofwaardigheids crisis van het christelijke oriëntatie- en interpretatieschema of de 'christelijke werkelijkheidsdefinitie'.

Als het gaat om een eerste indruk waar het in de onderhavige problematiek om draait dan is de term 'godsdienstcrisis' in vergelijking met 'secularisatie' een betere. Daadwerkelijk een goed inzicht krijgen in de aard en ontwikkelingsgang van deze 'godsdienstcrisis' vormt een verhaal apart, waarbij een wisseling van terminologie ons nauwelijks verder zal helpen. De westerse godsdienstcrisis behelst een uiterst complex proces. Reeds bij een globale poging tot afbakening wordt men met die complexiteit geconfronteerd en stuit men op een reeks van methodologische vragen. Immers – hoe komt men tot een verantwoorde stratificatie, subordinatie van vakgebieden, invalshoeken, definities, theorieën? Wat is het uitgangspunt en de methode, de weg tot de problematiek? Hoe luidt de te hanteren definitie van secularisatie c.q. godsdienstcrisis? Welke invalshoek wordt er gekozen: een strikt theologische, een cultuurhistorische, een kerksociologische, of een cultuursociologische invalshoek, waar men langs het spoor van klassieke godsdienstsociologen als Marx, Weber en Durkheim verder kan gaan?⁴ Of toch

secularisatie' kunnen noemen). Het kan betekenen dat de spanning en eventueel het onderscheid tussen godsdienstige en niet-godsdienstige opvattingen en gedragingen verminderen of dat verschijnselen, die men vroeger direct met het goddelijke verbond, nu als puur menselijke verschijnselen worden gezien (dus een soort 'verwereldlijking' of 'vermenselijking' van godsdienst).

Deze drie vormen van secularisatie behoeven niet samen te gaan. Een beperking van de reikwijdte van de godsdienst bijv. kan samengaan met een verdieping van de godsdienst in het persoonlijke leven (dus geen vermindering) en/of een handhaving van de traditionele godsdienstigheid (dus geen aanpassing). Dit betekent dat het voor een evenwichtig oordeel over de ontwikkelingen in godsdienstig en kerkelijk opzicht noodzakelijk is op alle drie de processen te letten. G. Dekker (1987) 109.

De literatuur over secularisatie is inmiddels enorm. Een selectie: RGG 5, *Saeculum* (1986); RGG 5, *Säkularisation* (1986); RGG 5, *Säkularismus* (1986); RGG 5, *Säkularisten* (1986); A. J. Nijk (1968); J. Lauwers (1974); O. Chadwick (1975); D. Martin (1978); U. Ruh (1980); H.-H. Schrey (Hrsg.) (1981); J. Weima (1985); L. Halman (e.a.) (1987); S. C. Agu (1989).

2 Over de term secularisatie: A. J. Nijk (1968) 18-88. S. C. Agu (1989) 19-199. RGG 5, *Saeculum* (1986); RGG 5, *Säkularisation* (1986); RGG 5, *Säkularismus* (1986); RGG 5, *Säkularisten* (1986).

3 A. J. Nijk (1968) 312 e.v.

4 In de achttiende en vooral ook in de negentiende eeuw deden zich ontwikkelingen voor waarbinnen de waardering van religie en een metafysische werkelijkheidsbenadering steeds meer opgeschoven in de richting van de periferie. In de negentiende eeuw komt in toenemende mate een naturalistische/materialistische werkelijkheidsbenadering op, welke bovendien ondersteuning kreeg van een empiristisch/positivistisch wetenschapsideaal. In dit klimaat

liever werken volgens een meer cultuurfilosofisch stramien? Men kan dan denken aan het moderne/postmoderne debat. Welke accenten, welke cultuurinterpretaties worden gebruikt en hoe verantwoordt men dat? Indien van toepassing: waar kiest men het beginpunt in de geschiedenis? Reeds in oudtestamentische tijden zoals de theoloog A. Th. van Leeuwen deed⁵, of in de middeleeuwse Investituurstrijd⁶; in de Renaissance, in de Verlichting? Langs welke lijn werkt men het secularisatieprobleem uit: rationalisering (Weber), modernisering, differentiëring (Habermas)? Een complicerende factor aan de westerse godsdienstcrisis schuilt hierin dat zij niet los gezien kan worden van het geheel van culturele grootheden als politiek, economie, kunst en wetenschap, in hun respectievelijke ontwikkelingen. Dit wordt bevestigd, als men cultuurhistorische studies beziet waarbij de westerse godsdienstcrisis niet de inzet en eindterm is. In dergelijke studies wordt er altijd wel ergens gerefereerd aan de mentale en sociale veranderingen op het godsdienstig gebied. Een markant voorbeeld is het werk van Max Weber en met name het door hem gelegde verband tussen de protestantse ethiek en de geest van het westerse kapitalisme.⁷

emanciperen zich nieuwe wetenschappen, zoals de psychologie en sociologie. Het zijn de sociale wetenschappen die een grote bijdrage hebben geleverd aan het secularisatiedebat en van hieruit is een grote uitstraling geweest naar de discussies die in andere contexten werden gevoerd. In dit verband is de zogenaamde 'secularisatiethese' een gevleugelde term geworden. Het gaat hier om een (voor)onderstelling die al of niet expliciet een rol speelde en speelt in de sociaalwetenschappelijke theorievorming en onderzoek. Fürstenberg heeft de secularisatiethese beschouwd als de derde beslissende 'Leithypothese', naast de zgn. 'integratiethese' en de 'compensatiethese'. Vgl. U. Ruh (1980) 27.

J. Weima formuleert het als volgt: "... of inderdaad de these van de secularisatietheorieën juist is: dat er inderdaad van zo iets als een gesecculariseerde bewustzijnsstoestand in aanzienlijke mate sprake is en dat we hier te maken hebben met een onomkeerbaar proces, samenhangend met een aantal macro-sociologische ontwikkelingen, in welk verband vooral de dominantie van rationeel en wetenschappelijk denken wordt genoemd, een denken dat niet verenigbaar wordt geacht met traditionele geloofsopvattingen.' J. Weima (1985) 73.

Ruh wijst er overigens op dat wat de feitelijke aanwending van de these aangaat er een onduidelijk en verwarrend beeld bestaat, omdat blijkt dat heel veel auteurs ze meer impliciet dan expliciet in hun onderzoekingen en theorievorming gehanteerd hebben. Nijk concludeerde reeds eerder dat het dienaangaande meer gaat om een globaal gezichtspunt, of om een conglomeraat van verwante gezichtspunten, dan om een scherp omlijnende, uitgewerkte hypothese. A. J. Nijk (1968) 92.

Niet onbelangrijk is de rol van de zogenaamde kerksociologie, die met onderzoekingen naar kerkparticipatie de secularisatiethese leek te steunen: G. le Bras in Frankrijk en in het naoorlogse Nederland de verschillende kerkelijke onderzoeksbureau's (b.v. het Kaski). Halverwege de jaren zestig trad er echter een fase van kritiek in, ingezet door mensen als Matthes en Luckmann. Er werden vragen gesteld over het te hanteren religiebegrip en of men kerkelijkheid moest hanteren als maatstaf voor secularisatie. Vandaar dat de critici van de secularisatiethese de gegevens van de kerksociologie gingen relativiseren. U. Ruh (1980) 25.

5 Zie: A. Th. van Leeuwen (1964).

6 Vgl. E.-W. Böckenförde (1981).

7 M. Weber (1988) 1-236.

Hoewel verschillende vakgebieden en benaderingswijzen om heuristische redenen uit elkaar gelegd kunnen worden, bestaat er in werkelijkheid een grote mate van verstrengeling en wederzijdse beïnvloeding. Is het bovendien niet zo dat de vraag naar het 'waarom?' en 'hoe?' van de westerse godsdienstcrisis vooral in de grensgebieden van de wetenschappen gesteld wordt? Speelt in het onderzoek naar het verloop en de oorsprong van de westerse godsdienstcrisis immers ook niet de vraag naar een vroegere, een huidige en toekomstige culturele identiteit een rol, en wordt daardoor de cultuur als het ware niet op haar essentie bevraagd? Welk vakgebied heeft het monopolie als het om 'de westerse cultuur' gaat?

Bestudering van de godsdienstcrisis behelst niet de loutere beschrijving van historische processen, maar berust uiteindelijk op een zeker 'gekleurd' uitgangspunt, omdat men niet ontkomt aan deze ontwikkelingen in het geheel van de westerse geschiedenis een bepaalde waardering toe te kennen die kan variëren van een emancipatorisch proces tot en met een *Abfallgeschichte*. De stand van zaken interpreteren omtrent religie in de westerse samenleving, geschiedt altijd vanuit een zekere fundamentele, 'subjectieve', vooronderstelling, waarin een bepaalde religieopvatting schuilgaat.

De vraag naar de aard en ontwikkelingsgang van de westerse godsdienstcrisis, alsmede het aftasten van mogelijke antwoorden blijft ondanks haar complexiteit een fascinerende onderneming. We spreken van 'blijft' want er is immers een onophoudelijk komen en gaan van interpretaties en visies uit een diversiteit van wetenschapsgebieden, die steeds weer aspecten van de genoemde problematiek belichten, opnieuw belichten, soms inzichtelijk maken, maar desalniettemin niet in haar totaliteit kunnen verklaren. We spreken van een 'fascinerende' onderneming omdat de vraag naar het waarom en waarheen van de westerse godsdienstcrisis een dialoog met de westerse cultuur inhoudt. Het impliceert een bevragen van de westerse cultuur op haar identiteit. In personalistische termen: de vraag naar onze culturele identiteit is erbij inbegrepen.

1.2 Secularisatie in missiologisch perspectief

De specifieke context waarin de secularisatieproblematiek in deze studie ter sprake komt is een theologische en in het bijzonder een missiologische. Het werk van de theologie, inclusief de missiologie, is gecentreerd rond en gebaseerd op een christelijk zingevend perspectief. Een korte verkenning van de missiologische intenties maakt dit duidelijk.⁸

Wie het recente Nederlandstalige oecumenische handboek voor missiologie⁹ inzielt, zal kunnen vaststellen dat zich in de missiologie gedurende de laatste decennia grote veranderingen hebben voltrokken. Door tal van factoren, die we hier onbesproken zullen laten, is het inmiddels niet meer mogelijk een zienswijze te hanteren waarbij de 'grote lijn' van de gang van het evangelie door de wereld

8 We volgen Oecumenische inleiding...(1988) 17-23.

9 Oecumenische inleiding...(1988).

samenvalt met de 'grote lijn' van de expansie van het (westerse) christendom.¹⁰ Binnen de missiologie is de blik gescherpt voor een legitieme pluraliteit en het paradigma van de 'expansie' is geleidelijk aan vervangen door het paradigma van de 'communicatie'. Zoals de redacteurs van het handboek terecht stellen, is het in onze dagen algemeen aanvaard, dat er niet één vorm van christendom of christelijk geloof bestaat, die men boven de culturele pluriformiteit kan plaatsen en waarvan men vervolgens de 'inculturatie' kan regelen. Het christendom is zelf ten volle betrokken in de dynamiek van het op elkaar stoten van culturen, godsdiensten, systemen en instituties. Missiologie houdt zich dan bezig met het onderzoek naar de beweeglijkheid van het christendom in de wereld, de manieren waarop het christelijk geloof verbindingen aangaat met verschillende contexten. De missiologie onderzoekt de veelheid van geplande en ongeplande processen, waarin het christendom op zijn weg door de wereld betrokken is.¹¹

De missiologie is een theologisch vak, dat betekent dat de onderzoeksactiviteiten vanuit 'een specieke interesse' dat wil zeggen vanuit een gelovige manier van kijken naar de wereld plaatsvinden. Het uiteindelijke referentiepunt van de missiologie "ziet de boodschap van het 'Koninkrijk' van God, in Jezus Christus aan de orde gesteld, als bestemd voor 'alle volkeren'."¹² In dit referentiepunt gaat het over de hele wereld. Maar, zo stellen de redacteurs, in de missiologie is het begrip 'wereld' niet zonder meer een verzamelbegrip van alle geografische en culturele contexten; het is veeleer een pendant van het begrip 'Koninkrijk Gods'. 'Wereld' krijgt dan de betekenis van 'eenheid van de mensheid', slechting van scheidsmuren, 'doorbreken van grenzen', 'verzoening'. Het begrip 'Koninkrijk Gods' kent daarom ook een polemische kant: het is een gevecht tegen de machten die uit zijn op chaotisering en onheil. Het mondiale perspectief is, zo gezien, vóór alles een kwalitatief gevuld Bijbels-theologisch perspectief en pas daarna ook een verwijzing naar concrete mensen, volkeren en culturen. "Hiermee is tegelijk aangegeven, dat mondialiteit niet uitsluitend extensief moet worden opgevat, als ging het voornamelijk om 'ver weg' en 'steeds verder'. Dat is natuurlijk ook een aspect, dat niet gemist kan worden als het over de relatie van God en wereld gaat. Maar het begrip wereld is evengoed een intensief begrip: de einden der aarde zijn vlakbij, in de eigen kontekst, in het eigen leven: present in de processen van verandering, aanpassing en verdieping die hier aan de orde zijn."¹³ Men zou het ook zo kunnen zeggen dat de wereld in het licht van het 'Koninkrijk Gods' in een soteriologisch licht komt te staan, ze verschijnt daar ondanks haar zelf, als een geheelde wereld. Het visioen van het Koninkrijk Gods wordt in de christelijke traditie herinnerd en actief overgeleverd als een visioen dat de wereld onder kritiek stelt. Het Koninkrijk Gods is een kritisch begrip.

10 Oecumenische inleiding...(1988) 17.

11 Oecumenische inleiding...(1988) 17-18.

12 Oecumenische inleiding...(1988) 19.

13 Oecumenische inleiding...(1988) 20-21.

De missiologie, nogmaals, onderzoekt de processen waar het christendom in zijn gang door de wereld op betrokken is. Zo geformuleerd is het vanzelfsprekend dat de missiologie zich ook bezighoudt met één van de invloedrijkste veranderingsprocessen waarmee vooral het westerse christendom te maken heeft: het secularisatieproces. Wie op het westerse halfrond kan zich nog met recht niet-geseculariseerd noemen? Wie en welke instantie meent zich te kunnen onttrekken aan deze slipstream van het moderniseringsproces dat eeuwenlang de westerse cultuur diepgaand beïnvloedt? Niemand en geen enkele kerkelijke institutie.

Het is een versimpelde voorstelling van zaken de secularisatieproblematiek alleen voor te stellen als de schrale wind die van buitenaf de kerkelijke muren doet eroderen. Het proces van secularisatie kan ook vanuit een religieus perspectief niet zonder meer als negatief bestempeld worden. Secularisatieprocessen hebben onmiskenbare een emancipatorische en bevrijdende werking, welke niet voorbij gegaan is aan de christenen, individueel en in – kerkelijk – collectief verband. Vanuit een christelijk perspectief lijkt secularisatie in haar kern een paradox te bevatten, ze is tegelijk een verrijking en een bedreiging. Deze paradox maakt het moeilijk voor christelijk geëngageerden adequaat op secularisatieprocessen te reageren. De geseculariseerde mens is zichzelf op z'n minst een probleem, en uiteindelijk misschien een raadsel.

2 Thema en doelstelling van de studie

De redacteuren van een recente katholieke dogmatiek, dat wil zeggen ontstaan rondom het Tweede Vaticaanse Concilie, meenden met *Mysterium salutis* de essentie van het christelijke geloofsproject op noemer gebracht te hebben. Alle theologische ondernemingen, zowel rooms-katholieke als reformatorische, sinds het begin van de jaren zestig die impliciet of expliciet, een brug wilden slaan tussen Kerk en wereld, zijn vooralsnog niet in staat geweest de maatschappelijke verdamping van het christelijke complex een halt toe te roepen. De pogingen greep te krijgen op de verborgen wetten die de werkelijke dialectiek tussen Kerk en wereld verhullen en alsmede de pogingen hetgeen wat daarvoor werd aangezien te transformeren tot een vruchtbare dialoog, hebben veel weg van een doelloos laveren door een mistig zeelandschap. Met goed recht kan men het *Mysterium salutis* een complement toekennen in het *Mysterium saeculi*. Met evenveel recht kan men aannemen dat een deel van de verwondering omtrent het *Mysterium salutis* ingeleverd moet worden ten behoeve van het *Mysterium saeculi*. De raadselachtige dialectiek tussen Kerk en wereld in het Westen, is een permanent punt op de onderzoeksagenda's van de westerse theologische instituten. De in principe mondiale gerichtheid van de missiologie rechtvaardigt – nee – vereist zelfs een blik buiten het westerse perspectief. Dit is de intentie van deze studie. De blik is dan in het bijzonder gericht op India en het Indiase christendom. De verwondering omtrent het *Mysterium saeculi* wanneer het perspectief van een andere cultuur in het vizier komt, wordt alleen maar geïntensiveerd. Termen als verwondering of raadselachtigheid vinden in de prozaïsche onderzoekstaal hun equivalent in 'complexiteit'. Degene die zich waagt aan een studie over seculari-

satie in een intercultureel perspectief betreedt een moeilijk begaanbaar onderzoeksveld. Dit heeft gevolgen gehad voor de aard en de opzet van deze studie. De studie heeft doordat er nogal wat terreinen betreden worden, voor een dissertatie-onderzoek, een essayistisch karakter.

2.1 Theologisch reactiepatroon

Christendom en wereld, met dit begrippenpaar zijn de twee brandpunten gegeven van de missiologie, het theologische kader van deze studie. Het zou ook kunnen gelden als een eerste globale aanduiding van het onderwerp van deze studie. Toegespitst zijn we geïnteresseerd een beeld te krijgen van de secularisatieproblematiek in de Indiase kerk en theologie. Ons onderzoek heeft het karakter van een literatuurstudie. 'Secularisatieproblematiek' moet hier dus niet in sociaalwetenschappelijke termen gedacht worden, niet in cijfers en percentages van ontkerkelijking, of in het aantal doopleden, maar in theoretisch-theologische termen. Het gaat erom een beeld te krijgen van het *theologische* reactiepatroon met betrekking tot de secularisatieproblematiek. Hoe daarin begrippen(paren) als Kerk en wereld, geest en materie, God en mens, cultuur en godsdienst, traditie en moderniteit functioneren. Bestaat er een spanning tussen de begrippen, worden ze als tegenstellingen gedacht? Of zijn er andere specifieke theologische denkfiguren en configuraties die gehanteerd worden?

Een beeld te krijgen van de secularisatie in de Indiase kerk en theologie is vooralsnog te algemeen en breed geformuleerd. De noodzaak van een verdere specificering en afbakening van deze studie leidt tot de vraag 'wat' er binnen het bestek van deze bladzijden precies aan de orde kan komen en 'hoe' dat aan de orde wordt gesteld.

Als we het in deze studie hebben over het Indiase christendom dan betreft dit op de eerste plaats het rooms-katholieke deel hiervan en in het bijzonder de theoloog Michael Amaladoss. Amaladoss (1936) is een vooraanstaand Indiaas rooms-katholiek theoloog. Hij vertegenwoordigt, net als zijn jongere eveneens productieve collega Felix Wilfred, een generatie van theologen post Vaticanum II.

De keuze van studieobjecten en -subjecten heeft iets arbitrairs, maar men kan stellen dat de protestants (c.q. protestants-georiënteerde) theologen en theologie in India lange tijd een voorsprong hebben gehad op hun katholieke collega's. Vanaf de jaren vijftig heeft, niet in het minst door vele internationale oecumenische contacten, de protestante (c.q. protestants-georiënteerde) theologie een bloeitijd doorgemaakt met grote namen als M. M. Thomas, P. Devanandan en S. Samartha. Vanaf de jaren zestig, zeker na het Tweede Vaticaanse Concilie – dat in India, vooral ook dankzij de activiteiten en inspanningen van het NBCLC¹⁴ en zijn directeur D. S. Amalorpavadass, op een bijzondere manier zijn inwerking heeft – komt er van katholieke zijde een inhaalbeweging. De katholieke theologie laat steeds meer van zich horen en profileert zich in toenemende mate met originele denkers. Begrijpelijkerwijze bestaan er meer studies van protestantse (c.q. protes-

14 'NBCLC' staat voor: 'National Biblical, Catechetical and Liturgical Centre'.

tants-georiënteerde) theologen dan katholieke theologen.¹⁵ Tegen deze achtergrond is een keuze voor Amaladoss als een bekende representant van de moderne rooms-katholieke theologie in India, te rechtvaardigen, hoewel wij ook protestantse ontwikkelingen kort aan bod zullen laten komen.¹⁶

De afbakening van 'wat' er aan de orde zal komen in deze studie wordt echter niet alleen bepaald door deze representatieve keuze voor de katholieke theologie en voor Michael Amaladoss in het bijzonder. Wat er aan de orde komt, wordt mede bepaald door de complexiteit van het onderwerp – de secularisatieproblematiek – en dus ook door de wijze waarop we deze problematiek in de studie benaderen.

2.2 Werkwijze

2.2.1 WERKEN AAN EEN INTERPRETATIEVOORSTEL

Ook in literatuurstudies als deze gaat men veelal te werk volgens een methode die een vage gelijkenis heeft met de empirisch-experimentele werkwijze in de natuurwetenschap. Het 'empirische' karakter ervan zou zich in ons geval vertalen in het verzamelen en inventariseren van secularisatieopvattingen. De werkwijze is als volgt. Vanuit het voorgegeven theoretische kader formuleert men, zonder al te veel poespas, een werkdefinitie van het te onderzoeken verschijnsel. Met de werkdefinitie als richtlijn gaat men naar de 'empirie', dat wil zeggen er vindt een inventarisatie van secularisatieopvattingen plaats in het bedoelde onderzoeksveld. Uit het verkregen materiaal tracht men vervolgens theoretische lijnen te abstraheren en door te trekken naar het groter geheel van samenhangende theorieën met betrekking tot het onderhavige onderwerp. De evaluatie van de gegevens in dit grotere theoretische geheel leidt tot bevestiging van dit geheel of tot een kleine bijstelling ervan.

De toepassing van deze werkwijze zou met betrekking tot ons onderwerp op belangrijke bezwaren stuiten. Een dergelijk 'empirisch' model werkt pas goed op basis van de aanwezigheid van een min of meer coherent geheel van samenhangende theorieën, waarin het onderzoek is ingekaderd. Het verschijnsel secularisatie in intercultureel perspectief kent niet echt een coherent missiologisch theoretisch kader. In zoverre er een theoretisch kader bestaat, heeft dat vooral betrekking op de westerse cultuurkring waar de problematiek het meest urgent is. Het gevaar is derhalve niet denkbeeldig dat men noodgedwongen een werkdefinitie van secularisatie ontleent aan een op de westerse cultuur toegesneden geheel van secularisatietheorieën en -opvattingen. 'Noodgedwongen' omdat bij het 'empirische' model er geen ruimte is voor een uitgebreid theoretisch onderzoek naar een adequate definitie. Alle nadruk ligt immers op het in kaart brengen van het te onderzoeken gebied. Toch moet er inzake andere cultuurdomeinen sterk rekening mee worden gehouden dat het secularisatieproces daar haar eigen dynamiek heeft. Zo loopt de

15 Vgl. de uitstekende en extensieve studie over D. S. Amalorpavadass door G. van Leeuwen (1990). Met betrekking tot R. Pannikar zie K. Ahlstrand (1993).

16 Zie hoofdstuk 13.

toepassing van het 'empirische' model het risico uit te lopen op een frustrerende bezigheid, omdat werkdefinitie en onderzoeksveld niet op elkaar aansluiten, omdat er twee verschillende culturele realiteiten in het geding zijn. Immers, binnen een cultureel continuüm – of 'wereldbeeld' – bestaat een al of niet stilzwijgende basisconsensus over bepaalde concepties over werkelijkheid, geschiedenis en godsdienst. Zo ziet het westerse wereldbeeld er ten opzichte van het Indiase wereldbeeld anders uit. De kans is dus niet gering dat de theoretische uitgangspunten die aan het onderzoek ten grondslag liggen voortdurend herzien moeten. Kortom in een werkdefinitie van secularisatie moet op een basaal niveau geanticipeerd worden op de eigenheid van de cultuur waar het onderzoek betrekking op heeft.

Aan de methode geïnspireerd op een empirische werkwijze kleven dus een aantal bezwaren. Daarom geven wij er de voorkeur aan deze procedure niet toe te passen. Beter ware het een andere werkwijze te hanteren waarin de culturele verschillen goed verdisconteerd zijn, waarin als het ware aansluiting bestaat bij het respectievelijke wereldbeeld. Hier gaat het er in de eerste plaats niet om een enkel nieuw feit te ontdekken tegen de achtergrond van een groter theoretisch geheel. Een dergelijke werkwijze heeft meer het karakter van een verkenning van het geheel zelf. De werkwijze is dus minder 'lineair' te noemen, eerder construerend, circulair.

Ons streven "een 'beeld' te verkrijgen van de secularisatieproblematiek in de Indiase kerk en theologie", krijgt in het licht van bovenstaande overwegingen het karakter van het ontwerpen van een *interpretatievoorstel*. De methode die dit onderzoek structureert en in gang zet, kent daarom relatief veel hypothetische lijnen en verbanden. Als wij deze alternatieve werkwijze handen en voeten willen geven dan biedt het begrip 'wereldbeeld' een aanknopingspunt. In de poging een beeld te krijgen van de secularisatieproblematiek in het Indiase christendom zal het concept van het wereldbeeld een belangrijke rol gaan spelen. Met Max Wildiers kan het begrip wereldbeeld preciezer omschreven worden als "een systeem van algemene begrippen en voorstellingen, die betrekking hebben op de wereld in haar geheel genomen en die als normatief worden opgevat voor de menselijke gedragingen voor de cultuur in het algemeen." Voorts krijgen in een wereldbeeld alle waarden hun uiteindelijke rechtvaardiging en oefenen zij invloed uit op de gedragingen van sociale groepen en klassen, op de structuur van de samenleving en de functies van het gezag, op de gedragingen ook van de individuele mens, op de ethiek en de godsdienst. Aldus krijgt een cultuur haar innerlijke eenheid en organische samenhang.¹⁷

Naast de aldus geformuleerde opvatting van het wereldbeeld zou ik een tweede begrip willen introduceren namelijk dat van het *theologisch* wereldbeeld.¹⁸

17 M. Wildiers (1983) 21.

18 Anton Houtepen gebruikt in zijn studie *Theologie van het saeculum* het begrip saeculum. Zijn onderzoek concentreerde zich op de documenten van Vaticanum II en de Wereldraad van Kerken tussen 1962 en 1972. Saeculum werd in deze studie omschreven als: "de zich in tijd

Hoewel wereldbeeld en theologisch wereldbeeld nauw verwante concepten zijn, wil ik ze in deze studie van elkaar onderscheiden. Het belangrijkste onderscheid tussen wereldbeeld en theologisch wereldbeeld schuilt in hun verschillende werkingssfeer. Het eerste concept heeft een 'macroscopisch' karakter en bestrijkt de structuren van de cultuur in zijn algemeenheid; de tweede is 'microscopisch', specifiek van aard en heeft betrekking op de christelijk-theologische interpretatie van het algemene culturele wereldbeeld. In het theologische wereldbeeld mengen zich dus twee realiteitsduidingen: die van het algemene culturele wereldbeeld en die van de christelijke-theologische duiding¹⁹ van de werkelijkheid.

2.2.2 INVALSHOEKEN – UITGANGSPUNTEN

Om een beeld te verkrijgen van de secularisatieproblematiek van het Indiase christendom spelen in onze studie de begrippen wereldbeeld en theologisch wereldbeeld een centrale rol. Noch wereldbeelden, noch *theologische* wereldbeelden komt men als zodanig tegen. Het zijn uit de werkelijkheid geabstraheerde constructies. Begrijpelijke hulpmiddelen waarmee we de werkelijkheid beter trachten te begrijpen. Met genoemde begrippen alleen zijn we er nog niet. De kwestie is nu 'hoe' we wereldbeeld en theologisch wereldbeeld kunnen aanwenden zodat we over een methode beschikken die ons in staat stelt de doelstelling te realiseren. Ten einde tot een werkwijze te komen dienen de begrippen geplaatst te worden in een 'infrastructuur' van invalshoeken, uitgangspunten en veronderstellingen. We zullen nu deze infrastructuur uittekenen.

A. Invalshoek

Eerst de algemene invalshoek van deze studie. Deze betreft de opvatting omtrent en de verhouding tussen cultuur, context en secularisatie. Er zijn twee uitgangspunten die deze invalshoek in het bijzonder bepalen.

In het eerste uitgangspunt wordt gesteld dat de denk- en leefwereld van Indiase christenen ingebed is *in* en daarom niet los gezien kan worden *van* het grotere verband van de algemene Indiase denk- en leefwereld. Wil men de eerste bestuderen dan kan men dat niet zonder weet te hebben van de tweede. Het feit dat het gros van de Indiase theologen van mening is dat theologie en kerkvorm in India nog te veel een westerse stempel dragen, hoeft niet strijdig te zijn met dit uitgangspunt. Indiase christenen kenmerken zich door een cultureel-geestelijke

realiserende werkelijkheid." Of: "'Saeculum' wordt gehanteerd als een totaalconcept van de werkelijkheid waarin de mens leeft, voorzover deze werkelijkheid in de tijd ervaren wordt, hoe de interpretatie van deze werkelijkheid verder ook moge uitvallen." A. W. J. Houtepen (1974) 3-4. Hoewel wij schatplichtig zijn aan Houtepens onderzoek, hebben wij omwille van een meer heldere terminologie voor onze studie de keuze gemaakt voor het begrip 'theologisch wereldbeeld'. Met betrekking tot saeculum vgl. ook: RGG 5, *Saeculum* (1986) en J. B. W. M. Möller (1966).

¹⁹ We kunnen denken aan achtergrondideeën, denkmodellen en ervaringsinhouden, die de gehele theologie doordringen, alsook het denken, bidden, spreken en handelen van christenen en kerken. Vgl. A. W. J. Houtepen (1974) 2.

dispositie die in *Einklang* is met het grote geheel van de Indiase cultuur. Het tweede punt betreft de verhouding tussen de westerse en de Indiase culturele situatie met betrekking tot secularisatie, en gaat er vanuit dat de genoemde culturele situaties niet gelijkvormig zijn. Er bestaat dus verschil tussen de Indiase en de westerse receptie van secularisatieprocessen. Een korte toelichting is op zijn plaats.

Men overdrijft niet als gesteld wordt dat de secularisatieproblematiek zeer diepe wortels heeft in de westerse cultuur. De reflectie omtrent secularisatie, in diverse kringen en wetenschappen, kwam op en vond/vindt plaats in een westerse context. Daar werd dan ook het voornaamste 'instrumentarium' – terminologie, theorie, ideologie – ontwikkeld. Er dient daarom behoedzaam gemanoeuvreed te worden als secularisatie gethematiseerd wordt in het licht van een andere cultuurkring. Met name omdat de secularisatieproblematiek een zwaar westers stempel draagt, is het nuttig om in een onderzoek naar de *Indiase*, christelijke secularisatieproblematiek de *westerse* culturele context niet helemaal naar de achtergrond te laten verdwijnen. Door de westerse culturele context een plaats te geven in deze studie kan er een brug geslagen worden over de valkuil van de projectie van westerse veronderstellingen op de Indiase culturele context. Dit heeft consequenties voor de compositie van deze studie. Behalve dat de Indiase culturele context en het Indiase christendom worden belicht en bestudeerd, is er ook ruimte gemaakt voor reflecties over secularisatie in westerse context, met name in Deel 1 en 2.

B. De metafysische dimensie in het wereldbeeld

Met betrekking tot de toepassing van de begrippen wereldbeeld en theologisch wereldbeeld geldt het volgende. Op de eerste plaats stellen we dat het wereldbeeld een regulerende aanwezigheid en werkzaamheid in een cultuur heeft. Grote culturele ontwikkelingen en veranderingen zijn niet los te zien van het wereldbeeld en zijn als het ware te traceren in het wereldbeeld. Op de tweede plaats willen we de concepten van wereldbeeld en theologisch wereldbeeld in concreto thematiseren vanuit de invalshoek van wat we noemen het 'metafysische' of de 'metafysische dimensie'. Inzicht in het karakter en de rol van de metafysische dimensie in een cultuur leidt tot inzicht omtrent ondermeer de verhouding tussen godsdienst en wereld en God en mens.

'Metafysisch' is een problematische omschrijving. Zo is allereerst de betekenis niet evident, metafysisch is een meerzinnig begrip. Het is bovendien ook een omstreden begrip. Voor sommigen verwijst de term metafysisch naar een gepasseerde fase van de menselijke evolutie, nog nauw verbonden met het mythische stadium. In deze zin staat metafysisch voor zoiets als een generationaliseerde mythologie. Voor weer anderen, staande in een bepaalde theologische traditie, vertegenwoordigt het metafysische de instantie die de ware christelijke boodschap makkelijk doet corrumperen.

Desalniettemin wil ik vasthouden aan de term metafysisch in uitdrukkingen als 'metafysische' ontvankelijkheid of 'metafysische' dimensie. Het metafysische wordt hier dan beschouwd binnen een existentiële, antropologische horizon, met de mens als zingevend en zinnemend subject. Het metafysische kan dan gedefi-

nieerd worden als een *zinverlenend integraal werkelijkheidsconcept* waarin menselijk bestaan naar al haar licht- en schaduwkanten, gedacht, ervaren en voorgesteld wordt in het geheel van een, in de kern als één veronderstelde, Werkelijkheid. Onverschillig hoe men die werkelijkheid duidt, religieus of niet, treedt het metafysische hier in het licht als een noodzakelijke grond voor menselijke zinneming en zinverlening, welke op haar beurt weer een belangrijke conditie is voor waarachtig menselijk welzijn.

C. Doelstelling en werkhypothese

De belangrijkste bestanddelen van onze ziens- en werkwijze zijn hiermee gepresenteerd. Samenvattend komen we tot de volgende doelstelling:

Getracht wordt een beeld te verkrijgen van het theologische reactiepatroon met betrekking tot de secularisatieproblematiek in de Indiase kerk en theologie. We richten ons daarbij op het rooms-katholieke deel en in het bijzonder op de theoloog Michael Amaladoss. We gaan daarbij te werk met uitdrukkelijke inachtneming en bestudering van zowel het westerse als het Indiase contextuele karakter van deze problematiek.

Vooraf de drieslag 'wereldbeeld', 'theologisch wereldbeeld', 'het metafysische' vormt de kapstok van het betoog dat hierna wordt uitgezet. We nemen ze op in een werkhypothese die de studie structureert. Ze luidt als volgt:

In de cultuur en het wereldbeeld van het Westen heeft de factor van de metafysische dimensie door de invloed van het moderniseringsproces aan belang ingeboet (Deel 1 en 2).

De metafysische dimensie in India is, ondanks alle culturele en maatschappelijke veranderingen die het moderniseringsproces ook hier in gang heeft gezet, een factor van betekenis gebleven (Deel 3 en 4).

Dit verschil in metafysische ontvankelijkheid moet derhalve een rol spelen in de verschillende uitwerking van secularisatieprocessen, meer in het bijzonder zal de constante factor van de metafysische ontvankelijkheid bepalend zijn voor het theologisch wereldbeeld van de Indiase theologie (Deel 5 en 6).

Deel 1

De wijkende metafysische dimensie in de westerse cultuur

3 Wetenschap en het westerse wereldbeeld

Over de wortels en het ontstaan van het westerse moderne denken bestaan verschillende meningen. Sommigen zijn van mening dat het begin reeds te ontwaren is in Oudtestamentische tijden. Wij gaan er hier van uit dat het werkelijke begin van de moderne periode parallel loopt met het ontstaan van de moderne wetenschap en dus globaal te situeren is in de late middeleeuwen. De karakteristieken van het voor-moderne, middeleeuwse wereldbeeld zullen we nu bespreken volgens de onderzoeken van J. H. Walgrave en M. Wildiers.

3.1 Het voor-moderne, middeleeuwse wereldbeeld

In een niet zo bekende, maar niettemin fundamentele analyse²⁰ van de positie van geloof en theologie in de moderne tijd, neemt J. H. Walgrave in zijn historische analyse de middeleeuwen als uitgangspunt. 'De geest van de middeleeuwse mens' wordt zijns inziens bepaald door drie collectieve vanzelfsprekendheden, die samen één patroon vormen van, wat hij noemt, menselijk 'Weltverständnis' en 'Selbstverständnis'.

De eerste en fundamenteelste is de prioriteit van de verticale dimensie van het mens-zijn boven de horizontale. Het mens-zijn wordt niet zozeer geïdentificeerd met een historische binnenwereldse taak, waarbij hij zijn wereld maakt en zijn eigen wezen actief verwezenlijkt, maar met een openheid en ontvankelijkheid voor een eeuwige levensvervulling, waarop het grondverlangen van zijn wezen is gericht en die slechts door God, dus een bovenhistorische en bovenwereldse macht, als vrije gave kan worden geschonken. De binnenwereldse en autonome zelfverwezenlijking van de mens op het historische vlak heeft pas waarde in zover zij bevrucht wordt door de verticale verwezenlijking van de mens door God en in zoverre zij in die beweging naar omhoog wordt geïntegreerd.

De tweede vanzelfsprekendheid van de middeleeuwse geest schuilt in de ervaring dat het menselijke aardse leven beleefd wordt als een leven in de sfeer van het eeuwige en het hiernamaals. "Het genadeleven dat zich ontplooit in geloof, hoop en liefde, is een reële ofschoon nog onvolmaakte en bedreigde deelhebbing van het leven in de glorie. Het is een begin van ons hiernamaals te wachten staat."²¹

20 J. H. Walgrave (1966).

21 J. H. Walgrave (1966) 124.

De kerk heeft daarbij een speciale rol, want zij is in haar diepste werkelijkheid reeds de onvolmaakte verwezenlijking van de eschatologische gemeenschap. Zij is "...een dynamische werkelijkheid die uit de hemel stamt, de hemel vertegenwoordigt en naar de hemel streeft."²²

De derde sociale vanzelfsprekendheid waarin de middeleeuwse mens leeft, is de prioriteit van het geloof boven, alsmede haar onafhankelijkheid van de rede. Het geloofslicht waarin de mens gemeenschap heeft met de openbarende en schenkende goddelijke heilswerkelijkheid, geeft die mens een existentiële zekerheid dat die heilsopenbaring werkelijk van God komt. Het geloof volstaat, het heeft aan zichzelf genoeg. Het heeft de steun van de rede niet nodig. "De bekrachtiging door tekenen en redelijke argumenten kan nuttig zijn voor beginnelingen of 'dikhuidigen' (J. Chrysostomus), maar een volwassen en volwaardig geloof heeft daar geen nood aan."²³

Het 'on'-vanzelfsprekend worden van de prioriteit van de verticale dimensie van het menszijn boven de horizontale is een proces dat Walgrave uitvoerig analyseert en tekent voornamelijk langs theologische lijnen.²⁴ De wording van de nieuwe, moderne geest loopt bij hem via het proces van de scheiding tussen natuur en genade. Volgens de oud-christelijke opvatting is het mens-zijn zelf en als zodanig gericht op de zalige godsgemeenschap; in de moderne geest groeit een opvatting die de godsgemeenschap als 'bovennatuurlijk' doel volledig losmaakt van het pure mens-zijn en dit mens-zijn definieert door een gericht zijn op een 'natuurlijk' doel dat door de eigen krachten van de mens kan worden veroverd. Het genadeleven wordt dan niet meer ervaren als reëel begin van de komende godsgemeenschap, maar veeleer als een zedelijk leven, dat door Gods hulp verdienstelijk wordt voor de godsgemeenschap in het hiernamaals. Tenslotte – aldus Walgrave – verliest het geloof zijn soevereine onafhankelijkheid. Het kan slechts in het menselijk leven binnentreden wanneer het door de rede wordt verantwoord en aan een kritische waakzaamheid vanwege de rede is onderworpen.

Een andere denker die reputatie verwierf met zijn studie over de veranderingen van het westerse wereldbeeld²⁵, Max Wildiers, schetst een overeenkomstig beeld. Mens en wereld, microkosmos en macrokosmos zijn in de middeleeuwen volkomen op elkaar afgestemd. De interpretatie van de kosmos vormt een essentieel bestanddeel van de middeleeuwse gedachtenwereld en is organisch met het overige verbonden. Een theologische duiding van de mens impliceerde derhalve eveneens een theologische duiding van de kosmos. De middeleeuwse theoloog voelde zich verplicht de kosmos met grote aandacht te bestuderen om de aldus bereikte resultaten in een christelijke visie op de wereld als schepping Gods te integreren.²⁶

22 J. H. Walgrave (1966) 126.

23 J. H. Walgrave (1966) 128.

24 Zie J. H. Walgrave (1966) 137-340.

25 M. Wildiers (1988).

26 M. Wildiers (1988) 72.

De hoofdkenmerken van het middeleeuwse wereldbeeld recapituleert Wildiers als volgt. De middeleeuwse theoloog zag de kosmos als een volmaakt geordend geheel. De idee dat de wereld een 'volmaakte orde' vormde, was in zijn denken voortdurend aanwezig. Het was een eis van Gods wijsheid orde te scheppen in alles wat hij deed: *Sapientis est ordinare*. De wereld werd dan gedefinieerd als een *ordinata collectio creaturarum*, een geordende verzameling van schepselen. De *ratio ordinis universi* was steeds een doorslaggevend argument; alles wat door de wereldorde geëist werd, moest als bestaande aanvaard worden. De hoogste volmaaktheid en de grootste vreugde van de menselijke geest bestond erin, die volmaakte wereldorde – *totus ordo universi* – in zich op te nemen en haar te begrijpen tot in haar laatste gronden. Dat deze orde als onveranderlijk, als definitief opgevat moest worden, leed geen ogenblik twijfel. Vanaf haar schepping was de wereld volmaakt geordend en deze orde bleef gelden tot aan het einde der tijden, tot in de eeuwigheid toe. De goddelijke wijsheid had eens en voor altijd de dingen duidelijk van elkaar onderscheiden en alles zijn juiste plaats in het geheel aangewezen.

Deze volmaakte en onvergankelijke wereldorde droeg bovendien een hiërarchisch karakter. De dingen waren niet zozeer naast, maar wel onder en boven elkaar geordend. Er was in de kosmos een *gradatio entium*, een verticale ordening aanwezig. Wat bovenaan stond was edeler en wat edeler was, was machtiger en beter, en wat machtiger en beter was, oefende de grootste invloed uit. Het hiërarchiebeginsel werd derhalve overal aangetroffen. Niet alleen in de kerk, ook in de koren der engelen en zelfs in God. Juist omdat alles hiërarchisch geordend was, kon de theologie, door zich van de wijsbegeerte te bedienen en aan de natuur alles te ontfemen wat nodig was om een spiegelbeeld van het bovennatuurlijke te vormen, een ladder oprichten reikend van de aarde tot aan de hemel. Met grote aandacht en nauwkeurigheid werd deze hiërarchie dan ook beschreven; zij vormde een onuitputtelijke bron van bewondering en leerde ons, meer dan wat ook, Gods wijsheid en almacht ontdekken. Orde en hiërarchie waren onafscheidbaar met elkaar verbonden: het ene begrip riep het andere op, en dit zowel in de natuurlijk als in de bovennatuurlijke orde. Tenslotte werd deze wereldorde ook volkomen 'antropocentrisch' gedacht. Dat alle dingen voor de mens geschapen werden, dat de hele kosmos met betrekking tot de mens werd uitgedacht en ontworpen, leek zo vanzelfsprekend en hing zo innig samen met zijn ordegedachte, dat het niet nodig was voor deze stelling naar bewijzen te zoeken. Alles scheen hem in die richting te wijzen: de mens werd het laatst geschapen, alles is aan hem onderworpen, daarom heeft hij het recht dieren te doden en voor zijn dienst te gebruiken. De hele kosmos is op de mens afgestemd.²⁷

3.2 De alliantie van zingeving en kennis doorbroken

Kort en goed kan men stellen dat het middeleeuwse denken en handelen plaats vond in het raam van een integraal werkelijkheidsconcept. Het leven van de middeleeuwse mens in al zijn facetten stond in het teken van een groter, religieus

27 M. Wildiers (1988) 73-74.

geïnterpreteerd en op God gericht geheel. Ook het theoretische en wetenschappelijke denken werd door dit grotere geheel omvat. 'Zin en zijn' werden nog in één kader ervaren en samengedacht. De rede stond in dienst van het geloof en niet omgekeerd. Anders geformuleerd: het wetenschappelijke denken was ingekaderd in een cultureel proces van zingeving.

Met de opkomst en manifestatie van de moderne wetenschap wordt deze 'alliantie tussen zingeving en kennis'²⁸ verbroken, het metafysische wereldbeeld van de middeleeuwen zal dan sterk aan betekenis gaan inboeten. De oorzaak voor deze breuk is een diepgaande verandering in het denken over en het begrijpen van de natuur die zich baanbreekt in de nieuwe wetenschap. Het is een werkelijkheidsbenadering die geleidelijk aan de westerse cultuur zal gaan monopoliseren.

De nieuwe werkelijkheidsbenadering werd er door gekenmerkt dat het substantiële denken vervuild werd voor het functionele denken. In het eerste stond centraal de essentie van iets te formuleren en het te situeren in het geheel van de wereldorde. In het functionele denken was het uitgangspunt veeleer de gedragingen van de dingen in hun onderlinge afhankelijkheid die men wilde vaststellen. De behandeling van de natuurverschijnselen in woorden werd opgegeven voor een mathematische formulering van de waargenomen relaties.

Vooral door de innovatieve en synthetiserende arbeid van Newton (1642-1727)²⁹ kon de klassieke natuurwetenschap zich als een systeem gaan presenteren: "Voorzover de continuïteit in de ontwikkeling van het denken toestaat, van een afsluiting en een heropening te spreken, kan men zeggen, dat met Isaac Newton een oude periode in de betrekking van den denkenden mens tot de natuur haar einde en een nieuwe haar begin vindt. De klassieke natuurwetenschap (...) komt in zijn werk tot zelfstandig bestaan en begint van nu af haar invloed op de menselijke samenleving ten volle uit te oefenen."³⁰

Tegen het einde van de zeventiende eeuw heeft de middeleeuwse voorstelling van het heelal afgedaan: de opvattingen van Galileï en Newton hebben het pleit gewonnen. Het impliceerde dat alle zekerheden die op het middeleeuwse wereldbeeld gegrond of ermee verbonden waren hun overtuigingskracht verloren. Dat bracht aanvankelijk veel verwarring, angst en onzekerheid. Het denken immers over de wereld, over de mens zelf, over de samenleving en over God en godsdienst diende aan een nieuw onderzoek onderworpen te worden.³¹

Vooral in de periode van de 'Verlichting' kreeg dit nieuwe doordenkingsproces zijn beslag. Uit de geestelijke omwoelingen die de wetenschappelijke revolutie

28 A. Burms/ H. De Dijn (1986) 45.

29 Isaac Newton stond in de 18e eeuw in hoog aanzien en werd object van verering. Peter Gay hierover: "The scientific revolution was a voyage into abstraction and specialization, but, fortunately for their cause, the philosophes found it possible to dramatize that revolution by deifying one of the revolutionaries. While science was surrendering old mysteries, the men of Enlightenment constructed a new mystique: they satisfied their need for a representative figure, their craving for a hero, through Isaac Newton." P. Gay (1973b) 128.

30 E. J. Dijksterhuis (1989) 509.

31 M. Wildiers (1988) 105-107.

had veroorzaakt, werd hier een nieuw wereldbeeld geoogst. Een belangrijk referentiepunt was het systeem van de klassieke natuurwetenschap. Uit het proces van geestelijke 'emancipatie' van de natuur, die zo voor een groot deel haar mythische karakter verloor, kwam een houding te voorschijn waarin de nadruk kwam te liggen op de manipulatie en beheersing van de natuur. Een dergelijke benadering en aanwending van de natuur was niet zonder resultaten gebleven. Dit had het vertrouwen in de menselijke onderneming op een belangrijke manier geschaagd en kreeg derhalve een brede uitstraling naar andere maatschappelijke domeinen. Literatoren en filosofen namen de hypothetische uitgangspunten over en transformeerden ze tot de apriori's van een mechanistisch, modern wereldbeeld in al z'n variaties.³²

Verlichting, naar de bekende omschrijving van Kant, staat voor "„der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit."³³ In meer beschrijvende termen spreekt men over het voortschrijdende denken dat er naar streeft bij de mensen de vrees weg te nemen en hen als heer en meester te laten optreden. Verlichting staat voor een programma van onttovering van de wereld. Ze wilde de mythen tot ontbinding brengen, inbeelding van haar voetstuk stoten en door weten vervangen. Wat de mensen van de natuur willen leren, is haar te gebruiken om over haar te heersen.³⁴ Peter Gay: "The men of the Enlightenment united on a vastly ambitious program, a program of secularism, humanity, cosmopolitanism, and freedom, above all, freedom in its many forms – freedom from arbitrary power, freedom of speech, freedom of trade, freedom to realize one's talents, freedom of aesthetic response, freedom, in a word, of moral man to make his own way in the world."³⁵

32 Vgl. P. Gay (1973b) 126-128. "The philosophes celebrated the scientific revolution, accepted its findings, and imitated its methods. They pushed its philosophical implications far beyond what the scientists themselves would have thought warranted. They tried to apply the scientific style of thinking to the regions of aesthetic, social, and political theory." P. Gay (1973b) 126. De invloed van de klassieke natuurwetenschap laat zich goed ontdekken in het denken van Kant. Kant heeft menige natuurwetenschappelijke verhandeling op zijn naam staan. Bernhard Delfgaauw situeert juist in Kants natuurwetenschappelijke interesse de 'oerfout' van het kantiaanse denken. Deze is volgens Delfgaauw hierin gelegen dat Kant zijn uitgangspunt voor zijn filosofie niet nam in de dingen zelf, maar zoals zij aan ons verschijnen. Dit uitgangspunt gaat terug op een natuurwetenschappelijk uitgangspunt. Het zij opgemerkt dat ten tijde van Kant er nog geen scherpe scheiding bestond tussen natuurkunde en filosofie, men noemde de natuurkunde ook wel 'proefondervindelijke wijsbegeerte'.

33 I. Kant (1977a) 53.

34 Th. W. Adorno/M. Horkheimer (1987) 17-18.

35 P. Gay (1973a) 3. Over de Verlichting als cultuurperiode vgl. P. Hazard (1990), P. Gay (1973a+b), P. Kondylis (1986).

Peter Gay lokaliseert het tijdperk van de Verlichting traditioneel, zoals hij zelf stelt, in de tijdsperiode van honderd jaar die begint met de Engelse revolutie en eindigt met de Franse revolutie. De Verlichting was het werk van drie overlappende, nauw met elkaar verbonden generaties: "The first of these, dominated by Montesquieu and the long-lived Voltaire, long set the tone for the other two; it grew up while the writings of Locke and Newton were still fresh

Verlicht denken kenmerkt zich bij uitstek door een emancipatieve interesse. Het gaat om de mens die – idealiter gesproken – enerzijds zijn autonomie en mondigheid heeft verworven ten aanzien van autoritaire georganiseerde samenlevingsvormen en anderzijds de natuur mentaal en fysiek heeft leren beheersen.³⁶ Een opmerkelijk en belangrijk aspect dat in het zich ontwikkelende nieuwe wereldbeeld in het licht treedt, zijn de veranderingen in het historisch bewustzijn. Een bijzonder specimen daarvan is het geloof in de vooruitgang dat zich vanaf de zeventiende eeuw ontwikkelde. Het kenmerkte zich door het vertrouwen in de mens als maker en manipulator van de historische en natuurlijke werkelijkheid en daarbij werd de opwaartse gang van de mensheid gekoppeld aan het voortschrijden van de wetenschap en techniek. Deze ‘vlucht naar voren’ zou op den duur leiden tot een oppositie van traditie en moderniteit. Traditie kreeg een negatieve betekenis: zij werd eerder in verband gebracht met stagnatie, status quo en conservatisme, dan met haar eigenlijke functie en betekenis: die van overlevering en continuïteit.

3.3 De metafysische dimensie in het moderne westerse wereldbeeld

Het westerse wereldbeeld onderging door de wetenschappelijke revolutie en de daarop volgende Verlichting, een herordening van denkkaders, normen en waarden. Het middeleeuwse wereldbeeld werd getransformeerd in een *mechanistisch*

and controversial, and did most of its great work before 1750. The second generation reached maturity in mid-century: Franklin was born in 1706, Buffon in 1707, Hume in 1711, Rousseau in 1712, Diderot in 1713, Condillac in 1714, Helvétius in 1715, and d'Alembert in 1717. It was these writers who fused the fashionable anticlericalism and scientific speculations of the first generation into a coherent modern view of the world. The third generation, the generation of Holbach and Beccaria, of Lessing and Jefferson, of Wieland, Kant and Turgot, was close enough to the second, and to the survivors of the first, to be applauded, encouraged, and irritated by both. It moved into scientific mythology and materialistic metaphysics, political economy, legal reform, and practical politics. Criticism progressed by criticizing itself and its own works." P. Gay (1973a) 17.

- 36 Terzijde zij het volgende opgemerkt: op de keper beschouwd, is ‘Verlichting’ daarom niet alleen een karakterisering van het geestelijk-culturele klimaat in de 18e eeuw. Ze staat voor een bepaalde cultureelgeestelijke dispositie die een belangrijk substraat is geworden van het westerse denken en doen. Bovendien is zij als te verwezenlijken ideaal nog steeds actueel, zij het niet helemaal omstreden. Vooral Duitse denkers als J. Habermas en W. Oelmüller zijn hiermee geëngageerd. In deze zin omschrijft Oelmüller Verlichting: in verlicht denken manifesteert zich de poging tot oriëntering van de westerse mens over zijn levensvormen, sociale instituties en de hun legitimerende funderende religieuze en filosofische oriënteringssystemen, “...wo diese durch langfristige Strukturwandlungen und historische Prozesse oder durch kurzfristige historische Ereignisse problematisch geworden sind.” W. Oelmüller (1979) IV. Vergelijk ook P. Kondylis die onder Verlichting verstaat: enerzijds, geestelijke stromingen die in plaats van de traditionele theologische een seculiere wereldopvatting respectievelijk een immanente wereldverklaring ontwerpen willen; en anderzijds stromingen, die een normatief-etisch ideaal...niet alleen tegen de traditionele theologie, maar ook tegen de uit het seculariseringsproces zelf ontstane scepticisme en nihilisme verdedigen. P. Kondylis (1986) 22.

wereldbeeld. Mechanistisch moet echter niet verkeerd begrepen worden: het staat voor een functionele denkwijze met een mathematische uitdrukkingsvorm.³⁷

Een belangrijk consequentie was dat wetenschap en godsdienst in het vervolg langs gescheiden wegen verder gingen. Het cultureel gezag omtrent wat als 'waar' en 'werkelijk' geldt, kwam daarbij vooral te liggen bij de wetenschap; nauwkeuriger geformuleerd: bij de functionele werkelijkheidsbenadering die aanvankelijk alleen basis was van de klassieke natuurwetenschap, maar waarvan de apriori's ook naar andere cultuurdomeinen werden getransponeerd. Het belang van teleologische verklaringstypen alsmede het antropocentrisme, die het middeleeuwse wereldbeeld typeerden, werden daarbij sterk ondergraven. Het was steeds minder vanzelfsprekend dat God de schepper van alle werkelijkheid de schepping rondom de mens geboetseerd had. Een andere consequentie was dat kwalitatieve onderscheidingen hun grond verloren. Onderscheidingen waaraan mensen vanuit een subjectieve betrokkenheid groot belang hechten, hebben binnen een wetenschappelijke werkelijkheidsbenadering geen relevantie. Verschillen tussen goed en slecht, mooi en lelijk, rein en onrein, intiem en vreemd,..., zijn essentieel voor de waardeoordelen die we voortdurend maken in het dagelijkse leven, maar ze spelen geen rol in een wetenschappelijke beschrijving van de werkelijkheid. Hierdoor wordt de indruk gewekt dat subjectieve menselijke categorieën niet echt objectief, en dus ook niet echt belangrijk zijn.³⁸

Er ging een wereld verloren waarin de waardenhiërarchie correspondeerde met de zijnshiërarchie³⁹, waarin kwaliteit en kwantiteit in een zelfde kader stonden.⁴⁰ De middeleeuwse alliantie van zingeving en kennis werd in het nieuwe wereldbeeld verbroken. Het is daarom niet verwonderlijk dat in het moderne westerse wereldbeeld de veronderstelling van een alles constituerend, in principe heilzaam geheel, door een bepaald 'kennisregime' onder verdenking van 'onkenbaar', daardoor

37 Aldus de conclusie van E. J. Dijksterhuis waarmee hij zijn befaamde studie eindigt: "De mechanisering, die het wereldbeeld bij den overgang van antieke naar klassieke natuurwetenschap heeft ondergaan, heeft bestaan in de invoering van een natuurbeschrijving met behulp van de mathematische begrippen der klassieke mechanica, zij beduidt het begin van de mathematisering der natuurwetenschap, die in de physica der twintigste eeuw haar voltooiing krijgt." E. J. Dijksterhuis (1989) 550.

38 Vgl. A. Burms/H. De Dijn (1986) 41.

39 RGG 6, *Das neuzeitliche Weltbild* (1986) 1621.

40 We herhalen met instemming een passage van A. Koyré, door Wildiers aangehaald, waarin pregnant de culturele verschuiving in het wereldbeeld wordt aangeduid: "Er werd gezegd dat de moderne wetenschap de slagbomen heeft neergehaald die hemel en aard gescheiden hielden, en dat zij het heelal heeft samengebracht en verenigd. En dat is juist. Maar, zoals eveneens werd gezegd, bereikt men dit doel door de wereld van de kwaliteit en van de zintuiglijke waarneming, de wereld waarin we leven, liefhebben en sterven, te vervangen door een andere wereld: de wereld van de kwantiteit, de wereld van de geobjectiverde meetkunde, de wereld waarin plaats is voor alles, behalve voor de mens. Het gevolg hiervan was, dat de wereld van de wetenschap – de reële wereld – vervreemd en gescheiden werd van de leefwereld, waarvoor de wetenschap geen verklaring had – en zelfs niet bij machte was ze weg te verklaren door ze 'subjectief' te noemen." M. Wildiers (1988) 211-212.

'onbereikbaar' en vervolgens 'onbestaanbaar' is komen staan. De devaluatie van de status van metafysische begrippen of categorieën heeft de Canadese godsdienstwetenschapper W. C. Smith getoond door middel van een onderzoek naar de betekenisverschuiving van begrippen als *geloof* en *geloven*. Geloven (believe) heeft in enkele eeuwen tijd een andere betekenis gekregen. Het werkwoord 'believe' betekende traditioneel 'liefhebben, koesteren'.⁴¹ Geloven (believe) in de traditionele zin is soms hetzelfde als wat vertrouwen (faith) nu betekent.⁴² Het is een houding, een toewijding van de persoon aan iets dat die toewijding waard is. Geloven (believe) betekende een instemming met een gegeven realiteit, met een gegeven kader. Tegenwoordig betekent geloven (believe) een oordeel over het al dan niet bestaan van een realiteit waarvan het bestaan betwijfeld wordt, het accepteren van een kader dat niet zonder meer geaccepteerd wordt.⁴³ Smith ziet in de betekenisverandering drie stappen. Eerst kreeg het woord een ander grammaticaal object (datgene dat of waarin geloofd werd). Vervolgens kreeg het een ander subject en daarna veranderde de context van gebruik.

Wildiers stelt terecht dat het westerse wereldbeeld in zekere zin afhankelijk is geworden van de natuurwetenschap. Zij is meer en meer de maatstaf geworden voor wat als waar en werkelijk dient te gelden in ons cultuurdomein. Naarmate de natuurwetenschappelijke werkelijkheidsbenadering zijn greep op het algemene denken verstevigde, ging de *metafysische dimensie* aan betekenis afnemen. Daarmee werd, wat ik zou willen noemen, het *tegoed* van de metafysische dimensie opgeschort en op den duur gesubstitueerd door een versmalde werkelijkheidsopvatting.⁴⁴

Ook traditieverlies⁴⁵ als gevolg van een stagnerende culturele retrospectie, dat wil zeggen een afnemende geestelijke stofwisseling met de traditie, maakt de metafysische dimensie tot een kwetsbaar gegeven. In een wereldbeeld dat zich kenmerkt door een geloof in de vooruitgang ligt de prioriteit bij het nieuwste, het modernste. De functie van het verleden voor het heden als normerend oriëntatiepunt is afgenomen.⁴⁶ Discontinuïteit en onrust worden zo inherent aan het 'mo-

41 W. C. Smith (1977) 41. Zie ook W. C. Smith (1979) 106.

42 W. C. Smith (1977) 112.

43 W. C. Smith (1977) 44.

44 Delfgaauw brengt dat als volgt onder woorden: "Het succes van de fysica leidt tot de gedachte, dat de hier gebruikte methodiek de enige methodiek is. Dit brengt ertoe te denken, dat er alleen wetenschap is, waar deze methodiek heerst. Daaruit ontstaat het denkbild, dat er alleen werkelijkheid is, waar deze wetenschap zich kan ontplooiën." B. Delfgaauw (1976) 15.

45 L. Laeyendecker (1988) 12. Vgl. R. van der Zwan (1992).

46 De verhouding tussen (toenmalig) heden en klassieke oudheid begint te veranderen in de loop van de Renaissance. Lag in het begin van het tijdperk de nadruk nog op navolging van de 'ouden' als zijnde niet te overtreffen superieur, later verschuift de klemtoon van 'imitatio' naar 'emulatio' en ontstaat de hoop de culturele bloei van Griekenland en Rome te evenaren, zo niet te overtreffen. De ontkoppeling van de moderniteit aan het voorbeeld van de klassieke oudheid zou een belangrijke impuls krijgen van de zogenaamde 'Querelle des Anciens et Modernes' aan het einde van de 17e eeuw in Frankrijk. H. U. Gumbrecht (1978) 99 e.v.

derne' historische bewustzijn. De grenzen van wat als modern geldt schuiven steeds op: het heden wordt immers afgelost door de toekomst, het nieuwe wordt voortdurend achterhaald door het nieuwste.⁴⁷ Godsdienstig-metafysische ontwerpen zijn echter ondenkbaar zonder tradities: deze werkelijkheidsbenaderingen worden immers gevoed door een retrospectieve beschouwing van religieuze en culturele tradities. Daarom openbaart zich bij traditieverlies ook de kwetsbaarheid van het westerse christendom. Zonder retrospectie staat het christendom met lege handen, zij blijft in haar verkondiging en viering aangewezen op de inspiratie en op nieuwe interpretaties van religieuze denk- en werkvormen die de traditie haar aanreikt.

4 De wijkende metafysische dimensie in de filosofie

4.1 Het metafysische als filosofisch probleem

Sinds het openbreken van het middeleeuwse wereldbeeld zijn 'zin en zijn' van elkaar gescheiden en op afzonderlijke sporen verder gegaan. Men kan zeggen dat een afnemende metafysische ontvankelijkheid, dus een afnemende interesse voor een zinverlenend integraal werkelijkheidsconcept *cultuurintrinsic* is geworden aan het westerse moderne wereldbeeld. We zullen de thematiek in dit hoofdstuk verder onder de loop nemen door selectief en beknopt de wijkende metafysische dimensie in wijsgerig perspectief aan de orde te stellen.⁴⁸

Net als de theologie is de filosofie een institutie waarin bij uitstek de gisting van culturele en maatschappelijke processen in een reflectief kader komt te staan. De interne filosofische ontwikkeling vormt een zekere afspiegeling van wat zich in de diepte en breedte van cultuur en samenleving voltrekt. De problematisering van de metafysica en van het metafysische in de filosofie is in die zin indicatief voor – wat wij genoemd hebben – 'de wijkende metafysische dimensie in de westerse cultuur'. Minstens zo significant is dat naarmate de moderne tijd vordert, de filosofie zich niet alleen emancipeert van de theologie, maar ook aan gezag wint ten opzichte van de theologie.

Ter inauguratie van dit filosofische gedeelte knopen wij aan bij een observatie van de Tilburgse filosoof en metafysicus Herman Berger. Deze wijst erop dat de moeilijk gang van de klassieke metafysica in de moderne tijd samenhangt met

47 "...die Gegenwart genießt als Zeitgeschichte innerhalb des Horizonts der Neuzeit einen prominenten Stellenwert...Eine Gegenwart, die sich aus dem Horizont der neuen Zeit als die Aktualität der neuesten Zeit versteht, muß den Bruch, den jene mit der Vergangenheit vollzogen hat, als *kontinuierliche Erneuerung* nachvollziehen. Dazu passen die Bewegungsbegriffe, die im 18. Jahrhundert, zusammen mit dem Ausdruck 'moderne' oder 'neue' Zeit, entweder aufkommen oder ihre neue, bis heute gültige Bedeutung erhalten: Revolution, Fortschritt, Emanzipation, Entwicklung, Krise, Zeitgeist usw." J. Habermas (1988) 15-16. Habermas steunt hier op Koselleck. Zie R. Koselleck (1989) 349 e.v.

48 De ontwikkeling van de metafysica in de moderne tijd zou in deze studie een uitvoerige behandeling verdienen, ware het niet dat dit de compositie van de studie geen goed zou doen.

haar eigenaardige thema: 'alle werkelijkheid'. In de moderne bewustzijnsfilosofie is dat een eigenaardig object, immers een echt object staat op afstand van de kenner. Dat kan bij de metafysiek niet het geval zijn omdat 'alle werkelijkheid' alles insluit, ook de kenner, en dus vernietigt de metafysica de afstand die nodig is om een echt object te hebben. Metafysiek heeft dus eigenlijk geen object, en dat niet omdat ze nergens over gaat maar omdat ze over alles gaat.⁴⁹

Men zou hieruit kunnen afleiden dat in het Westen met de verschuiving van het beginpunt van filosoferen tevens het beginpunt van de problematisering van de klassieke metafysica gegeven is.⁵⁰ Wij beschouwen dit als verondersteld wanneer we de volgende leidraad voor deze sectie hanteren namelijk dat de *ont*-metafysicering van de filosofie zich toont in de tendentie van objectfilosofie naar subjectfilosofie en van subjectfilosofie naar subjectloze filosofie.

Er zijn twee wijsgeren die een katalyserende rol hebben gespeeld in de ontwikkeling van de westerse filosofie als bewustzijnsfilosofie, te weten René Descartes (1596-1650) en Immanuel Kant (1724-1804). Een derde denker die we noemen, Jürgen Habermas (1929), vertegenwoordigt de nieuwste fase in het moderne westerse denken.

4.2 Descartes en Kant

4.2.1 DESCARTES

Als met Descartes de verschuiving ingezet wordt naar een bewustzijnsfilosofie dan is hij het ook die de metafysica op losse schroeven zette. In een compacte maar niettemin kernachtige analyse toont Alexander von Schoenborn⁵¹ dat de wijkende metafysische dimensie welke in de moderne tijd manifest zal worden, zich in Descartes filosofie laat natrekken. Het menselijke kennen heeft bij Descartes een transformatie doorgemaakt: *cogitare* wordt *dubitare*. Voor Descartes is de reflexiviteit van het bewustzijn de basis voor elke soort kennis. Het zelfbewustzijn is de grond van de mogelijkheid voor het ding-bewustzijn. *Cogitatio* behelst niet alleen de gedachte – van welke aard ook – maar ook het denken zelf. Het *cogitatum* impliceert, *qua cogitatum*, een *ego cogito*. Daaruit volgt dat niet alleen mijn 'zijn' bepaald is, als en in de 'cogitatio', maar ook dat mijn presentie tot mijzelf als ego, als de noodzakelijke en derhalve de onbetwifelbare co-representatie, de maatstaf is van presentie of van iets dat gepresenteerd wordt. Deze presentie-maatstaf bepaalt derhalve het zijn van de dingen als de objectiviteit van objecten. En naarmate iets het onbetwifelbare, d.w.z. helder en duidelijk, karakter van die eerste kennis nadert, wordt het waargenomene als 'waar' waargenomen. Door Descartes' fundamentele principe van het *cogito* verschuiven de in de metafysische matrix van de scholastiek aan God toegewezen functies (de vijf 'godsbewij-

49 Vgl. H. H. Berger (1986) 1 e.v.

50 Deze verschuiving staat uiteraard niet op zichzelf, maar hangt samen met een breed spectrum van culturele ontwikkelingen, welke in het vorige hoofdstuk aan de orde was.

51 Wij volgen in deze alinea's A. von Schoenborn (1973).

zen'⁵²), naar de transcendentale subjectiviteit. Het wordt onmogelijk om de klassieke conceptie van God betekenisvol te gebruiken in een matrix waarin God een object zou moeten zijn en dus zowel eindig en afhankelijk voor zijn zijn van een transcendentaal menselijke subjectiviteit. Anders zou hij identiek met de mens moeten zijn, of een functie van de rede vormen als een regulatief ideaal. Volgens Von Schoenborn werd hier op filosofische wijze de weg naar de 'dood van God' opgelegd. Nietzsches proclamatie van de dood van God – aldus Von Schoenborn – kan een culturele profetie geweest zijn; filosofisch was het een post-mortem.

De ontwikkelingen na Descartes convergeerden in de tweede helft van de achttiende eeuw in het denken van Kant waarin – wellicht ongewild – de middelen aanwezig waren voor de 'uitschakeling' van de metafysica. In Hegels synthetische denken, begeleid door een angstvisioen van de dood van God, vinden we een laatste grootse reddingspoging om de metafysische dimensie te redden en met Nietzsches gestorven God, tenslotte, worden we geconfronteerd met een profetie van het komende post-metafysische tijdperk. We beperken ons – hoewel later Nietzsche nog aan de orde komt – evenwel tot een korte beschouwing van het denken van Kant, gevolgd in de aansluitende paragraaf door een korte beschouwing van het denken van Habermas.

4.2.2 KANT

Kant wordt doorgaans als de denker beschouwd die het doodvonnis over de metafysica, dat als het ware door Descartes was opgesteld, heeft voltrokken. Een oppervlakkige blik op de titels van zijn werk leert dat Kant veel over de metafysica geschreven heeft. De metafysica gaat Kant zelfs in het bijzonder ter harte. Steeds weer – "Dies ist ein uferloses Meer"⁵³ – reflecteert hij de metafysica.⁵⁴

De term transcendentiaal filosofie, die Kant invoert, houdt in: de 'Idee van een wetenschap in de zin van een volledig systeem' waarin alle zuivere kennis a priori verworven en werkelijk tot stand gebracht wordt. Een dergelijke wetenschap moet volgens Kant aan alle metafysisch noodzakelijk voorafgaan wanneer zij de pretentie wil inlossen een kritische wetenschap en niet een dogmatisch systeem te zijn. Het doel van de kritische⁵⁵ filosofie is tot grondig inzicht komen door een kritiek op de speculaties van de rationele metafysiek. De historische stand van filosofisch bewustzijn wordt in het voorwoord van de *Kritik der reinen Vernunft* besproken.

52 Beter: de vijf wegen naar God.

53 I. Kant (1977b) 589.

54 In de volgende vier alinea's volgen wij W. Oelmüller (1979) 102 e.v.

55 "Ich verstehe aber hierunter (d.w.z. 'die Kritik der reinen Vernunft') nicht eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, unabhängig von aller Erfahrung, streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung so wohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien." I. Kant (1990a) 13.

De bereikte stand van zaken nodigt Kant tot een kritische transcendentiaalfilosofische doordenking van de rede d.w.z. een beproeving van de verhouding van de rede tot haar objecten, ook tot haar laatste vragen. Transcendentiaalfilosofie⁵⁶ c.q. kritische filosofie in de zin van Kant verlangt dat zij de in de wetenschappen en in het kritische subject verwerkelijkte betrekking van de denkende rede naar haar object meebereflecteert. De overgeleverde metafysiek is voor Kant dogmatisch omdat zij, alle ontwikkelingen sinds Plato en Aristoteles ten spijt, haar kennis in een algemeenheid formuleert die de rede nu niet meer als algemeen kennen en erkennen kan. Voor Kant is de kritische weg in de moderne tijd de enige weg tot de filosofie, aldus de laatste zin van de *Kritik der reinen Vernunft*: "Der kritische Weg ist allein noch offen...so mag er (der Leser) jetzt urteilen, ob nicht, wenn es ihm beliebt, das Seinige dazu beizutragen, um diesen Fußsteig zur Heeresstraße zu machen, dasjenige, was viele Jahrhunderte nicht leisten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werde möge: nämlich, die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich, beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen."⁵⁷

Kant wil de metafysica redden, maar hij keert zich tegen de wijze waarop ze in zijn tijd, in de Duitse filosofie in de tweede helft van de achttiende eeuw bedreven wordt. Het is voor Kant niet meer acceptabel – zoals in de rationele metafysiek gebeurde – dat uit een teleologische geduide redelijke natuur van de mens het fundament van het zedelijke en het politieke ontwikkeld werd. Hij wijst de in de overgeleverde metafysiek behandelde vragen echter niet als onwetenschappelijk af. Immers: "Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben..."⁵⁸

Oelmüller stelt dat Kant vooral tot zijn recht komt niet als degene die de metafysica heeft vernietigd of als een kentheoreticus maar in de eerste plaats als theoreticus van de moderniteit. Bernard Delfgaauw constateert niettemin nuchter: "Wat Kant ook bedoeld moge hebben: na hem is de traditionele metafysica bijna verdwenen."⁵⁹ In tegenstelling tot wat Kant voor ogen stond, leidde de 'Wirkungsgeschichte' van het kantiaanse denken tot een loskoppeling van de filosofie van haar oorspronkelijke metafysische intentie. In het neokantiaanse denken van de negentiende eeuw – waarover later meer – werd de filosofie van Kant zelfs als troef ingezet tegen de metafysica. Het kantiaanse denken kon dus niet standhou-

56 "Die Transzendentalphilosophie, d.i. die Lehre von der Möglichkeit aller Erkenntnis a priori überhaupt, welche die Kritik der reinen Vernunft ist,...hat zu ihrem Zweck die Gründung einer Metaphysik, deren Zweck wiederum, als Endzweck der reinen Vernunft, dieser ihre Erweiterung von der Grenze des Sinnlichen zum Felde des Übersinnlichen beabsichtigt, welches ein Überschritt ist, der damit er nicht ein gefährlicher Sprung sei, indessen daß er doch auch nicht ein kontinuierliche Fortgang in derselben Ordnung der Prinzipien is, eine den Fortschritt hemmende Bedenklichkeit, an der Grenze beider Gebiete notwendig macht." I. Kant (1977b) 604-605.

57 I. Kant (1990b) 712.

58 I. Kant (1990a) 11.

59 B. Delfgaauw (1990) 13.

den als een filosofie met een integrale werkelijkheidsbenadering, integendeel, zij ontwikkelde zich uiteindelijk als een denken dat het moderne wereldbeeld, waarin zin en zijn van elkaar gescheiden zijn, autoriseerde. Dat dit zo heeft moeten zijn, valt niet alleen aan Kant te wijten. Kant stond immers in de traditie die door Descartes is ingezet en van waaruit twee lijnen op hem toekwamen die hij trachtte te verzoenen: die van het empirisme en van het rationalisme. De hoofdbeslissing – hierboven aan de hand van Von Schoenborn besproken – was al door Descartes genomen: namelijk de verschuiving van een objectief naar een subjectief vertrekpunt in de filosofie. Met Descartes werd filosofie bewustzijnsfilosofie en dit uitgangspunt werd Kant vanuit de traditie toegeworpen.

4.3 Voorbij de bewustzijnsfilosofie: Jürgen Habermas

Het verscheurde nakantiaanse wereldbeeld, het verdwijnen van de metafysische dimensie heeft existentiële consequenties die door een breed spectrum van denkers worden onderkend.⁶⁰ Tot besluit van dit filosofische gedeelte is een beschouwing op zijn plaats over één van de meest toonaangevende interpretatoren van de westerse samenleving op dit moment, namelijk de Duitse filosoof en socioloog Jürgen Habermas. Het aanzien van deze denker is gedurende het laatste decennium toegenomen waarschijnlijk omdat hij niet alleen een grootse poging doet om de toestand van de westerse cultuur te analyseren, maar ook perspectieven ontwikkelt waaruit mogelijke oplossingen kunnen voortvloeien van de problemen die haar bedreigen. De invloed van Habermas' denken laat zich in steeds breder wordende cirkels herkennen, ook bij theologen is zijn aanhang groeiende.⁶¹

Habermas weet dat het verdwijnen van de metafysische dimensie in het westerse wereldbeeld – vooral in de vorm van het verdwijnen van godsdienst – sociale en existentiële consequenties heeft. Hij erkent derhalve de zinverlenende rol en betekenis van de metafysische dimensie. Het is echter opvallend dat zijn denken gekenmerkt wordt door een methodische a-metafysisch karakter.

Ruwweg kan dat toe worden geschreven aan twee redenen. Allereerst staat zijn werk – ongeacht of Habermas nu nog gezien kan worden als een vertegenwoordiger van de Frankfurter Schule, in de traditie van de kritische maatschappijtheorie. Zijn denken wil een praktische filosofie⁶² zijn, gericht op een verandering ten

60 Delfgaauw spreekt in zijn magnum opus (B. Delfgaauw (1987, 1988, 1989, 1990)) van de moderne filosofie als van een vervreemde filosofie omdat hier een verschuiving in uitgangspunt plaats heeft gevonden, namelijk die van de dingen, 'de zijnden' naar de fenomenen, de verschijnselen, dat het uitgangspunt van de natuurwetenschap is. "Als men dit verschil niet ziet en evenals het Engelse empirisme en Kant de filosofie behandelt alsof ze natuurwetenschap is, dan bouwt men een hybridisch denksysteem op: een wijsgerige vraagstelling op basis van een natuurwetenschappelijk uitgangspunt." B. Delfgaauw (1990) 32-33.

61 Vgl. E. Arens (1989). In Nederland verraadt de invloed van Habermas zich in H. J. Adriaanse (e.a.) (1987), met name 119 en verder.

62 De traditie van praktische filosofie reikt terug tot Aristoteles' *Nicomachische Ethiek*. De praktische filosofie heeft volgens Aristoteles een praktisch belang, niet kennis maar zedelijk handelen is het doel. Vgl. G. Widdershoven (1987) 9 e.v.

goede van de maatschappelijke verhoudingen. Marx indachtig, verzet hij zich dus tegen een metafysisch denkstramien. Een tweede reden schuilt in een evolutieve interpretatie van de westerse cultuur. Metafysische wereldbeelden behoren tezamen met religieuze en mythische wereldbeelden tot een reeds gepasseerd stadium, deze "waren het gevolg van de objectiverende projectie van de slechts intuïtief gekende eenheid van de leefwereld op het vlak van expliciete kennis." Deze evolutie wordt geschetst aan het begin van hoofdstuk 4 van zijn *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Het hoofdstuk handelt over de *Eintritt in die Postmoderne: Nietzsche als Drehscheibe* en vormt, gezien de bijzondere (negatieve) rol die hij Nietzsche toekent, het scharnier van het boek. Habermas recapituleert zijn betoog tot dan toe. Noch Hegel, noch de links- of de rechtshegelianen hebben de verworvenheden van 'der Moderne' onder kritiek willen stellen.⁶³ Maar deze verworvenheden kunnen niet los gezien worden van een proces van differentiëring. De levenssfeer waarin het individu zijn leven leidde, was onderhevig aan het uitelkaar groeien en zelfstandig worden van verschillende levensdomeinen. Behalve dat deze differentiëringen, vanuit een historisch standpunt gezien, het karakter van een emancipatieproces had, werden zij ervaren als een vervreemding van de totaliteit van een 'Lebenszusammenhang'. Ooit was religie het onverbreekelijke zegel op deze totaliteit.

In Habermas' visie is dit zegel niet toevallig gebroken: "Die religiösen Kräfte der sozialen Integration sind infolge eines Aufklärungsprozesses erlahmt, der so wenig rückgängig gemacht werden kann, wie er willkürlich produziert worden ist."⁶⁴

Volgens Habermas is het eigen aan de Verlichting dat de leerprocessen die in haar gegrond zijn, onomkeerbaar zijn en dat komt er op neer dat inzichten niet naar believen vergeten kunnen worden, maar alleen verdrongen kunnen worden of door betere inzichten gecorrigeerd kunnen worden. Hieruit trekt Habermas de conclusie dat de Verlichting haar tekortkomingen alleen kan compenseren in een geradicaliseerde Verlichting. Vandaar dat Hegel en zijn navolgers de hoop op een dialectiek van de Verlichting zetten, waarin de rede als een equivalent voor de verenigende macht van religie tot gelding wordt gebracht.

Habermas houdt dus vast aan een aantal belangrijke verworvenheden van de Verlichting. De rede staat centraal als fundament en medium voor de analyse van mens en maatschappij. Want met name met de rede kan recht gedaan worden aan de verworvenheden van de Verlichting, het moderne, te weten: de rationele behartiging van het eigen belang, het participeren van burgers in politieke me-

63 "Das moderne Zeitalter steht vor allem im Zeichen subjektiver Freiheit. Diese verwirklicht sich in der Gesellschaft als privatrechtlich gesicherter Spielraum für die rationale Verfolgung eigener Interesse, im Staat als prinzipiell gleichberechtigte Teilnahme an der politische Willensbildung, im Privaten als sittliche Autonomie und Selbstverwirklichung, in der auf diese Privatsphäre bezogene Öffentlichkeit schließlich als Bildungsprozeß, der sich über die Aneignung der reflexiv gewordenen Kultur vollzieht." J. Habermas (1988) 104.

64 J. Habermas (1988) 104.

nings- en besluitvorming en in cultuur.⁶⁵ Hij geeft volmondig toe dat de moderne maatschappij aan vervreemding leidt en voor verbetering vatbaar is. Maar in tegenstelling tot bijvoorbeeld postmoderne denkers blijft hij geloven in de mogelijkheden van de Verlichting. De vervreemdingsverschijnselen in de huidige westerse maatschappij hangen samen met een verengde rede, een versmalde rationaliteit die alleen maar doel-middel rationaliteit is. Habermas is er echter van overtuigd dat zowel filosofie als sociaalwetenschappelijke theorievorming eraan bij kunnen dragen "die verschütteten Dimensionen der Vernunft wieder zugänglich zu machen – und zwar durch die explorative Kraft der Vernunft selber. Sie können dabei helfen, das in der entfremdeten Alltagspraxis stillgestellte Zusammenspiel des Kognitiv-Instrumentellen mit dem Moral-Praktischen und dem Ästhetisch-Expressiven wie ein Mobile, das sich hartnäckig verhakt hat, wieder in Bewegung zu setzen."⁶⁶ Noodzakelijk is dat het uitgangspunt van de bewustzijnsfilosofie verlaten wordt, ten gunst van een paradigma van 'Verständigung', dan kunnen "geduldige Analysen das in unsere kommunikativen Alltagshandlungen eingebaute Potential einer unverkürzten Rationalität wieder sichtbar machen."⁶⁷

In dit kader streeft Habermas naar een post-metafysisch denken, hetgeen een perspectiefwisseling vereist die verloopt via de *linguistic turn* (Rorty)⁶⁸: "Niet door participatie van het Denken (c.q. de Denker) aan het Zijn of het Ene wordt men deelgenoot van een transcendente waarheid, ook niet door introspectie (onderzoek van het eigen bewustzijn of kenproces), maar door analyse van de door ons gebezigde taal. De pretentie in onze oordelen een brug tussen onze denkprocessen en een externe, materiële werkelijkheid te kunnen slaan is opgegeven."⁶⁹ Habermas sympathiseert met deze *linguistic turn* omdat ze een eind maakt aan speculatieve ideeën die suggereren dat de mens geen baas in eigen huis is en benadrukt dat de mens de geschiedenis en historische gegroeide samenlevingsvormen moet accepteren als een opgegeven noodlot.⁷⁰ Eén van de motieven voor de *linguistic turn* is de overtuiging dat de taal het medium vormt voor de historisch-culturele belichamingen van de menselijke geest en dat een methodisch betrouwbare analyse van de activiteit van de Geest haar uitgangspunt, in plaats van bij de bewustzijnsfenomenen, direct, bij zijn verbale uitdrukkingen moet nemen.⁷¹

Habermas stemt dus in met een kritiek op de bewustzijnsfilosofie en voor een alternatief gaat hij mee in de 'linguistic turn', maar hij protesteert als dit uitloopt op relativisme, in een radicaal contextualisme. Kritiek op bewustzijnsfilosofie

65 J. Habermas (1990) 8.

66 J. Habermas (1985) 137.

67 J. Habermas (1985) 137.

68 Vgl. R. Rorty (ed.) 1964.

69 J. Habermas (1990) 13.

70 J. Habermas (1990) 13.

71 J. Habermas (1990) 138.

loopt dan uit op een totale 'Vernunftkritik', waarvan de wortels liggen bij Nietzsche.⁷² "Mit dieser totalen Vernunftkritik verbinden sich die großen Verabschiedungen nicht nur von Descartes, sondern auch von dessen Tugenden: von methodischem Denken, von theoretischer Verantwortlichkeit und jenem Egalitarismus des wissenschaftlichen Denkens, das mit jedem privilegierten Zugang zur Wahrheit gebrochen hatte. Der Kreuzzug gegen eine zur Totalität aufgespreizte instrumentelle Vernunft nimmt selber totalitäre Züge an."⁷³

Habermas betoogt dat aan een radicaal contextualisme valt te ontkomen als een rationaliteitsbegrip vruchtbaar gemaakt kan worden dat rekening houdt met het fenomeen van de leefwereld en het toelaat, het op moderne samenlevingen afketsende subject-filosofische begrip van het 'algemeen-maatschappelijke bewustzijn' naar een intersubjectiviteitstheoretische basis over te hevelen.⁷⁴

Het begrip van een rede die in de voorwaarden van op overeenstemming georiënteerd handelen geïdentificeerd wordt, verlost ons van het dilemma, tussen Kant en Hegel te moeten kiezen. De objectieve wereld van de verschijningen en de morele wereld van het door normen gereguleerd handelen, verliezen hun transcendentiaal-ontologische status. Samen met de innerlijke wereld van het empirische subject keren ze terug in de dagelijkse communicatieve praktijk als min of meer triviale gemeenschappelijkheidsveronderstellingen die het cognitieve, regulatieve of expressieve taalgebruik en daarmee de referentie aan iets in een wereld mogelijk maken. Verder zijn 'communicatief handelende subjecten' verlost van de opgave van een wereldvormende synthesis. Communicatief handelen vooronderstelt dus wel een visie op wereld, normen en waarden maar ze blijven "een impliciet en voorreflexief meelopende totaliteit." Habermas erkent hun bestaan, in ieder geval hun vormende kracht maar ze zijn uit zijn voorgestelde discourse verwijderd, ze zijn niet langer aan de orde als gespreksonderwerp. De theoretisch interesse heeft plaats moeten maken voor de pragmatische interesse: de communicatie tussen mensen.

Het concept van de communicatieve rede moet sceptisch worden opgezet. Een theorie die de bereikbaarheid van een Rede-ideaal voorspiegelt zou onder het door Kant bereikte argumentatiepeil terugzakken. Het moment onvoorwaardelijkheid, dat in de discoursebegrippen van de feilbare waarheid en moraliteit bewaard is, is niet het Absolute, hooguit het tot kritische procedures vervluchtigde Absolute. Alleen met deze rest van de metafysica zijn we opgewassen – aldus Habermas – tegen de verheerlijking van de wereld door metafysische waarheden. Zo ontkomt

72 Vgl. J. Habermas (1988) Hoofdstuk 4: *Eintritt in die Postmoderne: Nietzsche als Drehscheibe*.

73 J. Habermas (1985) 134. Elders betoogt hij dat de redenen voor de 'afschuw' voor het Ene en de 'lofprijzing' van de differentie eerder in de maatschappij lijken te liggen. Deze is zo complex geworden dat ze nauwelijks meer van binnenuit als het dynamische geheel van een structurele samenhang toegankelijk is: "De functioneel gedifferentieerde maatschappij is gedecentreerd; de staat vormt niet meer de politieke top waarin zich de functies van de gehele samenleving zouden kunnen bundelen; alles lijkt periferie te zijn geworden." J. Habermas (1990) 147.

74 Het volgende volgt J. Habermas (1990) 148-154.

ook het begrip van de communicatieve rede niet volledig aan het metafysische. Ze wordt begeleid door de 'schaduw' van transcendente schijn – aldus Habermas. Habermas ziet de communicatieve rede als een schommelende schaal, maar ze verdrinkt niet in de zee van contingentie, wankelend op de hoge golven is zij de enige modus waarin ze contingentie 'beheerst'. De bodem is niet eens stabiel genoeg voor een negatieve metafysica. De communicatieve rede ziet af van uitspraken dat de totaliteit het onware is, dat alles contingent is, dat er volstrekt geen troost is, ze matigt zich echter ook niet aan om te troosten: "Zolang ze in het medium van legitimerende taal voor datgene, wat religie kan zeggen, geen betere woorden vindt, zal ze zelfs met deze, zonder haar te steunen of te bestrijden, in onthouding coëxisteren."⁷⁵

Minder te kunnen en minder te willen dan de metafysica betekent in een zeker opzicht ook meer: "Uit de analyse van noodzakelijke voorwaarden voor onderling overleg in het algemeen laat zich tenminste de idee van een ongeschonden intersubjectieve subjectiviteit ontwikkelen, die een ongedwongen verstandhouding van de individuen in de omgang met elkaar evenzeer zou mogelijk maken als de identiteit van een met zichzelf in verstandhouding staand individu."⁷⁶ Ongeschonden intersubjectiviteit – aldus Habermas – is de voorbode van vrije reciproke erkenning. Een dergelijk idee mag echter niet als een verzoende levensvorm reeds vastgesteld worden of naar de toekomst geprojecteerd worden. Nee – ze is niet meer maar ook niet minder dan "de formele karakterisering van noodzakelijk voorwaarden voor niet-anticipeerbare vormen van een niet-misgelopen leven." We weten alleen dat – als ze al gerealiseerd kunnen worden – dit moet gebeuren door ons eigen, beslist niet conflictloos, solidaire samenwerken. Aldus en tot zover de visie van Habermas.

5 De metafysische dimensie en zinbeleving

We herhalen onze stelling nogmaals, sinds het openbreken van het middeleeuwse wereldbeeld zijn 'zin en zijn' van elkaar gescheiden en op afzonderlijke sporen verder gegaan. Een afnemende metafysische ontvankelijkheid, ofwel, een afnemende interesse voor een zinverlenend integraal werkelijkheidsconcept *cultuur-intrinsiek* is geworden. De cultuurintrinsieke dispositie van afnemende metafysische ontvankelijkheid is daarom tegelijkertijd een spanningselement, dat zich heeft geïncarneerd als een crisissubstraat in het westerse wereldbeeld. De moderne mens weifelt over het karakter van de cultuur waar hij deel van uitmaakt. Vooruitgang en verbetering van de menselijke soort zijn intussen niet meer de leuzen waarmee men moderniteit karakteriseert. Gelouterd door twee eeuwen ervaring heeft zich naast het optimisme ten opzichte van de moderne mogelijkheden ook het realisme, zo niet pessimisme genesteld. Het begrip moderniteit als karakterisering van de huidige cultuurperiode is inmiddels ingesponnen in een weefsel van interpretaties

75 J. Habermas (1990) 153.

76 J. Habermas (1990) 153.

en waarderings waarin ambivalentie en crisis de toon zetten. Een onbehagen over de aard en de voortgang van de moderne westerse cultuur is steeds aanleiding tot cultuuranalysen en/of hernieuwde culturele koersbepalingen.

Dit alles neemt echter niet weg dat de metafysische dimensie een belangrijke conditie blijft voor menselijke zingeving: zin en zijn moeten op één of andere manier in een geheel gedacht worden. Daarom verdient dit nadere aandacht in de hoofdstuk.

Max Wildiers stelt dat in een wereldbeeld er een samenspel bestaat van rationele kennis en van – wat hij noemt – mythisch bewustzijn. De mythe vertegenwoordigt het creatieve element bij het interpreteren van onze ervaringen. Zij wordt geboren uit het onuitroeibaar verlangen van de mens naar eenheid, eenvoud, orde en regelmaat: eenheid ondanks alle schijnbare verscheidenheid, eenvoud ondanks alle schijnbare gecompliceerdheid, orde ondanks de schijnbare wanorde, regelmaat ondanks alle schijnbare anomalieën. Er zijn voor de moderne mens – aldus Wildiers in navolging van Georges Gusdorf – twee soorten vervreemding mogelijk, de vervreemding van de mythe en de vervreemding van het intellect, twee vormen van ontrouw aan de menselijke situatie.⁷⁷

Het aspect van het mythisch bewustzijn vertegenwoordigt dus de existentiële dimensie of zinverlenende functie van het wereldbeeld. Het antwoord op de vraag 'Hoe houden we het in het leven uit?'⁷⁸ rust in het 'mythisch bewustzijn'. Met de term 'mythisch' ben ik niet helemaal gelukkig. Er hangt rond dit begrip een betekenis sfeer die tendeert naar het niet-rationele of zelfs irrationele. Het is niet juist om de existentiële dimensie eenzijdig in deze sfeer te situeren. Dit bezwaar geldt minder ten aanzien van de term 'metafysisch', waaraan ik de voorkeur geef; daarbij besef ik dat ook deze term allesbehalve onproblematisch is.

5.1 Het metafysische als mogelijkheidsvoorwaarde voor menselijke zinbeleving

Het woord 'metafysica' in haar verschillende verbuigingen en verbindingen⁷⁹ is een meerzinnig begrip. Om duidelijk aan te geven in welke 'betekenisverbuiging' het begrip metafysica (of 'het metafysische') in deze studie primair staat, wil ik, vooral dus uit heuristische overwegingen, een aantal opvattingen van metafysica onderscheiden.

Allereerst, en dat ligt voor de hand, kan metafysica opgevat worden als wijsgerige discipline zoals die globaal genomen vanaf Plato en Aristoteles werd beoefend. Vanaf de 17e eeuw wordt naast metafysica ook de term 'ontologie' gebruikt. De

77 M. Wildiers (1983) 30.

78 Aldus begint Ter Borg zijn boek. M. B. ter Borg (1991) 11. Ter Borg onderscheidt 7 functies aan het wereldbeeld: Een algemeen zinverlenende, een ordenende, een verklarende, een integrerende, een legitimerende, een motiverende en een compenserende functie. M.B. ter Borg (1991) 49-50.

79 We hanteren in onze studie afwisselend uitdrukkingen als 'metafysisch', 'metafysische dimensie', 'metafysische ontvankelijkheid'.

metafysica als wijsgerige discipline werd door Aristoteles soms de 'eerste filosofie' genoemd, soms 'wijsheid', soms 'theologische wetenschap'. De metafysica handelt over de laatste vragen. Daarbij veronderstelt ze dat de werkelijkheid op een of andere manier een eenheid vormt. Ze tracht inzicht te krijgen in de werkelijkheid zonder meer, een kennis die, hoewel nooit volledig, desalniettemin voor Aristoteles een verlossende kracht heeft.⁸⁰

Ten tweede kan metafysica in meer algemene zin betrekking hebben op een epistemologisch beginpunt, dus op een bepaald, niet achterhaalbaar, niet verder te funderen standpunt dat dient als een fundamenteel oriëntatiepunt voor een levensbeschouwelijke theorie.

Ten derde kan metafysica ter sprake worden gebracht binnen een existentiële, antropologische horizon, met de mens als zingend en zinnemend subject. Het metafysische wordt dan gedefinieerd als een *zinverlenend integraal werkelijkheidsconcept* waarin menselijk bestaan naar al haar licht en schaduwkanten, gedacht, ervaren en voorgesteld wordt in het geheel van een, in de kern als één veronderstelde, Werkelijkheid. Onverschillig hoe men die werkelijkheid duidt, religieus of niet, treedt het metafysische hier in het licht als een noodzakelijke grond voor menselijke zinneming en zinverlening, welke op haar beurt weer een belangrijke conditie is voor waarachtig menselijk welzijn. Het metafysische als zinverlenend integraal werkelijkheidsconcept biedt dus een perspectief waarin 'zin en zijn' in elkaar grijpen. Men zou kunnen veronderstellen – los gezien van de vraag of de kennistheoretische pretenties van een bepaalde metafysica nog houdbaar zijn – dat deze zinconstituerende eigenschap de verbindende schakel is tussen alle soorten van metafysica.

Schillebeeckx spreekt van een *antropologische constante*. Antropologische constanten wijzen volgens hem op duurzame menselijke impulsen en oriëntaties, waarden en waardesferen. Zij kunnen echter niet direct concrete normen leveren, volgens welke stante pede een menswaardige en leefbare wereld is te realiseren. Ze presenteren ons wel constitutieve steeds opnieuw nader in te kleuren voorwaarden, die in elk menselijk handelen aanwezig moeten zijn, wil de mens in zijn cultuur en samenleving niet ontluisd en gekwetst worden. "Gelet op de telkens sociaal-historische gestalten van de concrete samenleving, gezien in het licht van die ... als constant erkende waardesferen, kunnen mensen daarbinnen metterdaad concrete normen voor menselijk handelen op middellange of langere termijn opstellen."⁸¹ We komen nog terug op de opvattingen van Schillebeeckx.

Het is van belang te benadrukken dat in de context van deze studie de waarde en het belang van het metafysische vooral vanuit deze derde betekenis wordt gezien. In het vervolg geldt derhalve dat de inzet voor wat betreft 'het metafysische' of 'de metafysische dimensie' *niet* een ontologische beschouwing is over het zijn als zijnde, in de lijn van een bepaalde (thomistische, hegeliaanse) metafysische traditie. Primair gaat het om het 'metafysische' als zinverlenend integraal werke-

80 Vgl. H. H. Berger (1986) 1 e.v.

81 E. Schillebeeckx (1977) 674.

lijkheidsconcept dat een mogelijkhedenvoorwaarde is voor menselijke zinbeleving.⁸²

Voor een beter begrip van hetgeen waarop wij doelen, zullen we nu drie denkers bespreken die zich met het metafysische in het licht van het zingevingaspect hebben beziggehouden.

5.2 H. Berger, E. Schillebeeckx, P. Tillich

De Tilburgse wijsgeer Herman Berger stelt dat menswaardig leven alleen mogelijk is als leven vanuit zin. Zinbeleving hangt samen met het oeroude thema van eenheid en veelheid. De zin doet zich voor op het moment dat de mens zich in zijn contextualiteit wil en kan zien in een groter geheel, zodra de mens zich als het ware 'invoecht' in een geheel. Daarentegen komen we in een zinloze veelheid terecht als we ons uit het geheel losmaken.⁸³ Voor Berger is in dit opzicht de werkelijkheid niet slechts dispaars, wordt ze niet uitgeput in haar 'feitelijkheid', maar kenmerkt ze zich op een ander niveau door 'mogelijkheid'. De mens vormt een oorspronkelijke eenheid met die werkelijkheid en volgens Berger is metafysisch dan de wijsgerige reflectie die de oorspronkelijke eenheid van mens en werkelijkheid expliciteert. De mogelijkheid inherent aan de werkelijkheid kan de mens tot troost zijn. De troost is gebaseerd op de mogelijkheid om de feitelijke werkelijkheid te doorzien op de ware werkelijkheid. Hoe Berger zijn metafysisch als filosofie verder gestalte geeft, is hier nu niet van belang. Wel wil ik vasthouden aan zijn idee dat zinervaring een voorwaarde is voor menselijk leven en dat zinervaring alleen kan plaatsvinden binnen een geheel.

Een gelijksoortige benadering vindt men bij de Duits-Amerikaanse theoloog Paul Tillich (1886-1965), generatiegenoot van Karl Barth. Zijn theologiseren kent een ontologische grondstructuur. Waarachtig menszijn, *de moed om te zijn*, wordt geëxpliciteerd tegen de achtergrond van de structuur van het *zijn* zelf. Het ethische probleem van de aard van die moed voert onontkoombaar tot het ontologische probleem van de aard van het *zijn*.⁸⁴ De vraag naar het geheel van alles, de 'zijnsvraag' volgens Tillich, verwijst in zijn diepste betekenis naar de menselijke beginsituatie welke is: de mens die vraagt naar de zin van dit alles, als hij geconfronteerd wordt met de schok van het *niet-zijn*. Door de confrontatie van de mens met zijn eigen eindigheid komt de vraag op naar de betekenis van het *zijn*. Vanuit het standpunt van een mogelijk *niet-zijn* verschijnt het *zijn* als mysterie. Beide vragen (naar het *zijn* en *niet-zijn*) zijn sinds het begin van het menselijke

82 Vgl. H. H. Berger (1986). Voor de goede orde wijzen we erop dat in deze studie verwijzingen naar de metafysica in klassieke zin niet zijn uitgesloten, vooral in de paragrafen 3.1 en 3.1.1 zal hier sprake van zijn.

83 "'De vraag naar zin laat zich, althans binnen de filosofie, slechts op adequate wijze stellen in het kader van een reflectie over zijn van de zijnden', – een reflectie, zo kunnen wij verstaan, over het zijn waarin de zijnden zich invoegen of waaraan zij zich eventueel proberen te onttrekken. Zo worden we van de zin vraag verwezen naar de metafysiek." H. H. Berger (1986) 42-43.

84 P. Tillich (1969) 7-9.

denken met elkaar verbonden, aanvankelijk in mythologische, dan in kosmogonische en uiteindelijk in filosofische begrippen.⁸⁵

Menselijke zinervaring bij Tillich is verbonden met de oerangsten die opdoemen bij de ervaring van de eindigheid, van de aanwezigheid van het *niet-zijn*: het noodlot, de wet van de willekeur, de doodsangst; angst voor de leegte en zinloosheid; en het schuldbesef, angst voor het oordeel, voor de verdoemenis. De ervaring van zin, de moed om te zijn, ontstaat nu in de zelfbeaming van het *zijn* ondanks de dreigende aanwezigheid van het *niet-zijn*. Moed om te zijn wordt door Tillich niet beschouwd alleen in termen van individualisatie, in een opstellen tegenover. In de moed om te zijn weerspiegelt zich de 'grondstructuur' van het *zijn* die polair is: individualisatie en participatie, men is *in* de wereld en men is tegelijk *tegenover* de wereld. Beide zijn basiscondities van het menszijn die in de menselijke zinervaring verdisconteerd moeten worden. We worden aldus Tillich niet alleen bedreigd met het verlies van het individuele zelf, maar ook met het verlies van onze participatie in de wereld. Daarom vereist zelfbeaming als deel van een geheel, evenveel moed als zelfbeaming van het eigen zelf. Het is één en dezelfde moed, die een dubbele bedreiging van het *niet-zijn* in zich opneemt. De moed om te zijn is in wezen altijd de moed om onderdeel te zijn en de moed om te zijn in onderlinge samenhang. De moed om onderdeel te zijn is een integrerend bestanddeel van de moed om zichzelf te zijn, en de moed om zichzelf te zijn is een integrerend bestanddeel van de moed om onderdeel te zijn. Maar in de situatie van de menselijke eindigheid en vervreemding wordt dat wat essentieel bijeen hoort existentieel gescheiden.

De moed die de oerangsten in zich opneemt, moet geworteld zijn in een zijns-macht die groter is dan de macht van eigen zelf en de macht van de eigen wereld. Tillich stelt dat de macht van het *zijn* de bron van de moed om te zijn kan zijn. Iedere moed om te zijn heeft open of verborgen religieuze wortels, want religie is de toestand van gegrepen zijn door de macht van het *zijn* zelf.

De ontologische terminologie waar Tillich zich van bedient, doet abstract aan, maar desondanks heeft de ijlheid van de abstracte terminologie niet het laatste woord. Ontologie is niet gescheiden van de existentiële problematiek van de menselijke zingeving: het begrijpen van wat moed is, veronderstelt het begrijpen van de mens en zijn wereld, van haar structuren en waarden. Bij Tillich geldt ook de noodzaak van de aanwezigheid van een geheel (dat is voor hem het *zijn*) waarin en in relatie waarmee menselijk zingeving plaatsvindt. *Zijn* is een gedifferentieerd zijn met licht en schaduwkanten: ze is zowel bron van zingeving als de bedreiging daarvan, maar de bedreiging hoeft niet het laatste woord te hebben.

Dezelfde antropologische notie over zinervaring en zinverlening in de context van een groter geheel als grondconditie voor mens-zijn, treffen we aan bij Schillebeeckx, zij het dan in een andere toonzetting. Schillebeeckx onderscheidt zeven antropologische constanten, die hij ziet als een soort coördinatensysteem waarvan de menselijke persoonsidentiteit binnen de maatschappelijke cultuur het brandpunt

85 P. Tillich (1956) 218-219.

is. Het zijn constitutieve aspecten waarmee we rekening dienen te houden bij het creatief opstellen van concrete normen voor een steeds grotere menswaardigheid en dus voor het heil van mensen.⁸⁶ De zesde antropologische constante wordt aangeduid als *Het religieuze en 'para-religieuze' bewustzijn van de mens*.⁸⁷ Hij spreekt ook van het utopische moment van het menselijke bewustzijn. Daaronder wordt verstaan allerlei totaliteitsconcepties, die het de mens mogelijk maken de contingentie of eindigheid, de wisselvalligheid met de daarin meegegeven problematiek van lijden, fiasco, falen en dood op enigerlei wijze zin te geven of te overwinnen. Totaliteitsvisies kunnen van religieuze en niet-religieuze aard zijn. De mens brengt erin tot uitdrukking wat hem uiteindelijk bezielt, welk menszijn hij uiteindelijk kiest. Men kan ook spreken van cognitieve werkelijkheidsmodellen, die het geheel van natuur en geschiedenis in theorie en praxis interpreteren en, nu òf later, laten beleven als een te realiseren zinvol *zijn*. Welke vorm een totaliteitsvisie ook aanneemt, het is altijd een vorm van geloof, in de zin van een wetenschap niet te toetsen, althans nooit te rationaliseren 'utopie'. Dit 'geloof' als grond van hoop is een antropologische constante van heel de menselijke geschiedenis, "...een constante zonder welke menswaardig en leefbaar menselijk leven en handelen onmogelijk wordt, de mens zijn identiteit verliest en in neurotische toestanden terechtkomt òf in horoscopen en allerlei 'mirabilia' irrationeel zijn toevlucht zoekt."⁸⁸ Geloof en hoop, hoe verder ook ingevuld, behoren tot de gezondheid en de gaafheid, de leefbaarheid en het 'heil' van het menszijn. Menselijke zinervaring en zinverlening in de context van een groter geheel wordt bij Schillebeeckx eveneens gethematiseerd wanneer het fenomeen van de 'menselijke ervaring' sec wordt bereflecteerd.⁸⁹ Het grotere geheel is de hoop op een menslievende, bevrijdende heilsmacht; het geloof in een op menselijkheid bedachte God die 'mensen van God' wil, die ook zelf op menselijkheid zijn bedacht welke in de christelijke traditie van generatie op generatie tot in onze tijd is overgeleverd.⁹⁰ Zo is de christelijke traditie een religieuze 'zin-traditie' met transformatieve, vernieuwende en bevrijdende, tenslotte verlossende kracht.⁹¹ Bij Tillich speelt de dreiging van het *niet-zijn* een constitutieve rol in het ontstaan van menselijke zinervaring. Hierin zit hij op een lijn met Schillebeeckx. Bij de laatste vormen 'negatieve contrastervaringen' een menselijke grondervaring; zij zijn het veto dat de mens ervaart tegen de wereld zoals die is. Zij vormen een

86 E. Schillebeeckx (1977) 674.

87 De zeven antropologische constanten zijn: 1. Verhouding tot de menselijke lichamelijkheid, de natuur en het ecologische milieu; 2. Menszijn is medemens-zijn; 3. Relatie tot maatschappelijke en institutionele structuren; 4. Tijd-en-ruimte-structuur van persoon en cultuur; 5. Onderlinge verhouding van theorie en praxis; 6. Het religieuze en 'para-religieuze' bewustzijn van de mens; 7. Onherleidbare synthese van deze zes dimensies. E. Schillebeeckx (1977) 671-683.

88 E. Schillebeeckx (1977) 681.

89 Hetgeen bij verschillende gelegenheden is gebeurd, wij beperken ons tot zijn recente werk E. Schillebeeckx (1989).

90 E. Schillebeeckx (1989) 24.

91 E. Schillebeeckx (1983) 6-7.

voor-religieuze en dus voor alle mensen toegankelijke basisbeleving. De menselijke ervaring van lijden en kwaad, van onderdrukking en ongeluk zijn basis en bron van een fundamenteel nee dat mensen uitspreken over de feitelijkheid van hun-in-de-wereld-zijn. Een positief element in de fundamentele contrastervaring is de menselijke verontwaardiging, dat het tweede moment in deze grondervaring is. Hierin heeft de ethiek haar basis en meer nog, biedt het een lichtend perspectief. "...Dit onthult *een openheid naar een andere situatie die wel recht heeft op ons beamend 'ja'.*"⁹² Deze ervaring vormt de basis voor solidariteit van allen met allen en voor een gezamenlijke inzet voor een betere wereld met een menselijker gelaat. Gelovigen, christenen vullen die openheid godsdienstig in. "Het 'open ja' krijgt dan meer gerichtheid en reliëf. De oorsprong daarvan is niet zozeer, of althans niet direct, de transcendentie van 'het goddelijke'...als wel (althans voor christenen) het herkenbare menselijke gelaat van deze transcendentie, onder ons verschenen in de mens Jezus, beleden als Christus en Zoon Gods."⁹³

Schillebeeckx stelt dat zinervaring alleen plaats kan vinden in een groter geheel. Ervaring veronderstelt dat iets, een gebeuren in natuur en geschiedenis, zich te ervaren geeft, bovendien veronderstelt de ervaring van een gebeuren ook een interpretatiekader, dat mede bepaalt wat we ervaren. Leren door ervaring is een proces dat zich voltrekt doordat een nieuwe concrete ervaring in verband wordt gebracht met onze reeds verworven kennis en ervaringen. Zo ontstaat een wisselwerking: het geheel van reeds opgedane ervaringen wordt een interpretatiekader of 'ervaringshorizon', waarbinnen we nieuwe ervaringen interpreteren. Terwijl tegelijkertijd dit voorgegeven interpretatiekader door die nieuwe ervaringen aan kritiek wordt blootgesteld: bijgesteld, gecorrigeerd of soms radicaal tegengesproken wordt. We ervaren steeds binnen een voorgegeven interpretatiekader, hetgeen niets anders kan zijn dan de cumulatieve, persoonlijke en collectieve ervaring van voorheen: een ervaringstraditie. Als het geheel waarin de bijzondere, huidige ervaring wordt opgenomen, verleent dat interpretatiekader betekenis aan die particuliere ervaring: daardoor wordt deze een zinervaring.⁹⁴

Zo kan men menselijke bevrijding niet anders denken en ervaren dan binnen de geschiedenis, binnen een traditie van geïnterpreteerde feiten. Binnen een religieuze ervaringstraditie van geloof in God wordt het menselijke bevrijdingsmoment op een tweede zinniveau geïnterpreteerd: in relatie met God. "...De *religieuze zin* van een wereldlijk proces veronderstelt een *menselijke zin.*"⁹⁵

5.3 Tussenbalans

Hiermee zijn wij aan het einde van Deel 1. Bij wijze van tussenbalans geven we een paar punten die de voortgang van het betoog in Deel 1 markeren. Aan het einde van Deel 2 volgen uitvoerige conclusies met betrekking tot Deel 1 en 2.

92 E. Schillebeeckx (1989) 25.

93 E. Schillebeeckx (1989) 26.

94 E. Schillebeeckx (1989) 35.

95 E. Schillebeeckx (1989) 26.

Sinds de middeleeuwen voltrok zich als gevolg van de wetenschappelijke revolutie een waarde- en waarnemingsverandering ten aanzien van de metafysische dimensie. Het 'wantrouwen' om de werkelijkheid als geheel te denken zette vanaf Descartes de toon in de westerse filosofie. Het was vooral Kant die een kenniscriterium ontwierp dat een beweging in gang zette welke 'het metafysische', de mogelijkheid van een zinverlenend integraal werkelijkheidsconcept, op den duur van haar kennisstatus zou beroven. Zin en zijn kwamen steeds verder uit elkaar te liggen: objectivistische filosofie werd bewustzijnsfilosofie en deze wordt momenteel weer afgelost door een post-moderne en post-metafysische denkvorm. Tenslotte hebben we in dit hoofdstuk beklemtoond dat de metafysische dimensie een belangrijke voorwaarde blijft voor menselijke zingeving.

De theologie trok aanvankelijk nauw met de filosofie op, maar was op den duur gedwongen eigen wegen in te slaan. Moderne filosofie heeft immers de religieuze dimensie niet nodig en kan het metafysische in hoge mate minimaliseren zonder dat zij ophoudt filosofie te zijn. Het denken van Habermas is daar een specimen van. Theologie, daarentegen, is er aan gebonden – tegen de stroom van wat wetenschappelijk en wijsgerige gangbaar is – zin en zijn op elkaar te betrekken. Inmiddels heeft zich zo het volgende hoofdstuk aangekondigd.

Deel 2

Zin en zijn in het westers theologisch wereldbeeld

6 De wijkende metafysica in de theologie

6.1 Amendering van het theologisch-hermeneutisch grondpatroon

Het metafysische is voor de theologie een aspect dat onvervreemdbaar met haar taakstelling gegeven is. Als we ons voorstellen dat de theologie, ongeacht welke richting of confessie, rust op een hermeneutisch grondpatroon, dat wil zeggen op een matrix waarin de interpretatieve intenties en pretenties van de theologie als wetenschap zijn geprefigureerd, dan mag men aannemen dat de metafysische dimensie dit grondpatroon sterk bepaalt.⁹⁶ Dit wordt duidelijk wanneer we een rudimentaire omschrijving geven van wat theologie is en wat ze intendeert; bijvoorbeeld: 'theologie als de doordenking van God, mens en wereld in het licht van de openbaring'. Zelfs in zo'n algemeen geformuleerde taakstelling is reeds een beslissing verdisconteerd aangaande de aard van de werkelijkheid: namelijk dat zij gerelateerd is aan (lees: geschapen en gedragen wordt door) het Goddelijke. De theologie kan zich er derhalve nooit helemaal aan onttrekken, op theologische wijze – in het licht van de openbaring, hoe ook voorgesteld, hoe ook uitgewerkt – een zinverlenend integraal werkelijkheidsconcept aan te bieden, waarin zin en zijn worden samengedacht.

In de westerse culturele context van een wijkende metafysische dimensie moet de theologie voor het metafysische karakter van haar hermeneutische grondpatroon een prijs betalen. In het forum der wetenschappen, waar de wetenschapsopvatting doorgaans in een experimenteel-empirische toonzetting staat, dient de theologie zich steeds weer te verantwoorden over haar academische en wetenschappelijke

96 Het is niet eenvoudig om de hier bedoelde dimensie van de theologie goed aan te duiden. Centraal staat niet de functie van de theologie naar 'binnen' toe (zeg maar het forum van de kerk, gelovigen, geïnteresseerden) maar haar functie naar 'buiten'. Wat meent de theologie als wetenschap tussen de wetenschappen te kunnen weten en zeggen over de Werkelijkheid. Dit behelst dus meer dan alleen de rol van afzonderlijke 'models of revelation' (Vgl. A. Dulles (1983) of theologische 'belevingsmodellen' (Vgl. H. Berkhof (1971)). Veeleer gaat het om de wetenschappelijke, d.w.z. hermeneutische kenkracht in de theologische werkelijkheidsbenadering die principieel voorafgaat aan de concrete toepassing van een bepaald theologisch model en verband houdt met het beginpunt van alle theologiseren: de aanname van openbaring. Het bedoelde aspect heb ik aangeduid met de term *theologisch-hermeneutisch grondpatroon*.

status.⁹⁷ In de moderne tijd heeft de theologie zich daarom steeds terughoudender getoond in uitspraken over de werkelijkheid, met name dan als zij betrekking zouden kunnen hebben op deelgebieden waar het kennisregime van de exacte wetenschappen domineert.

Deze situering van de theologie, dus als wetenschap die zich met betrekking tot haar wetenschappelijkheid voortdurend moet verantwoorden, vormt het aanknopingspunt voor de beschouwingen in dit deel. De verantwoording over de intenties en pretenties van de theologie als wetenschap heeft steeds weer geleid tot een bijstelling daarvan. We zullen die bijstellingen hier aanduiden als *amenderingen*. Het beeld is dus nu als volgt. Het kan niet anders dat de wijkende metafysische dimensie ook in de theologie haar sporen heeft achtergelaten. We stellen ons vervolgens voor dat die 'sporen' traceerbaar zijn als amenderingen van het hermeneutische grondpatroon, met name van haar metafysische karakter.

Daarmee hebben wij in principe het doel van dit deel aangegeven. In de komende twee hoofdstukken beschrijven wij enkele theologische ontwikkelingen vanuit de zojuist geschetste invalshoek. We beseffen goed dat onze invalshoek tentatief is en dat de geboden schetsen globaal zijn. Niettemin houden we vast aan deze werkwijze. Zij leidt wellicht niet tot een uitgewogen historisch overzicht, maar door de theologische ontwikkelingen zo tegen het licht te houden, zal het verschil met het Anliegen van de Indiase theologie beter zichtbaar worden. Het feit dat westerse theologen – door alle richtingen en confessies heen – hun hermeneutisch grondpatroon in de loop der tijd voortdurend amenderen, laat bij uitstek de invloed en werking van de westerse secularisatie zien. Deze amending vindt veel minder plaats bij Indiase theologen.

Het programma voor dit deel ziet er als volgt uit. Eerst gaan we in de volgende paragraaf van dit hoofdstuk in op de kwestie van de natuurlijke theologie. Van de twee hoofdstukken die hierna komen, is het eerste gewijd aan de protestantse en het tweede aan de katholieke ontwikkelingen. De beschouwingen, we onderstrepen het nogmaals, hebben een gelimiteerd karakter. Vooreerst beperken wij ons tot de moderne periode. Verder moet vastgesteld worden dat de historische 'scharnierpunten' voor respectievelijk de reformatorische theologie en de rooms-katholieke theologie verschillend zijn. In de rooms-katholieke traditie ligt een belangrijke verandering verankerd in het Tweede Vaticaanse Concilie. Vandaar dat onze aandacht vooral gericht zal zijn op de periode rond Vaticanum II.

De reformatorische theologie is vanzelfsprekend heterogener en laat zich moeilijker onder één noemer verenigen. Concentreren we ons nu in het bijzonder op de invloedrijke Duitse theologie, dan kan men ook voor haar een belangrijke omslag vaststellen rond het midden van de negentiende eeuw als het (hegeliaanse) idealisme is uitgewerkt en er een positivistische klimaatsverandering optreedt, die al spoedig zijn invloed binnen de theologische kringen laat gelden. Anders dan bij

97 Over de wetenschappelijke status van de theologie zie: H. J. Adriaanse (1987) en H. M. Kuitert (1988).

de behandeling van de rooms-katholieke theologie zullen we hier iets uitgebreider aandacht besteden aan een recentere theologische ontwikkeling, namelijk het deconstructiedenken. We behandelen eerst de protestantse- en dan de rooms-katholieke ontwikkelingen.

6.2 Reformatorische theologie als secularisatietheologie 'avant-la-lettre'?

Het westerse Christendom en de westerse theologie kent sinds de reformatie twee brandpunten in termen waarvan de relatie met het goddelijke wordt gedacht. Van der Pol karakteriseerde die twee brandpunten indertijd als de (reformatorische) Woordenopenbaring tegenover de (rooms-katholieke) Werkelijkheidsopenbaring.⁹⁸ Er zijn sindsdien veel dwarsverbindingen ontdekt tussen het reformatorische en katholieke gedachtengoed, waardoor een sterke oppositie van beide standpunten niet echt meer rechtvaardigd is. Dat neemt niet weg dat de tradities nog wel hun stempel drukken op de wijze van theologiseren. In de katholieke theologie zijn de filosofie en de fundamentealtheologie nog steeds niet weg te denken uit het theologische curriculum, terwijl vanuit het protestantse principe van de 'Sola fide' er altijd een reserve blijft bestaan ten aanzien van deze instanties. Zo zou men geneigd kunnen zijn de conclusie te trekken dat de reformatorische traditie een seculariserend principe met zich meedraagt; dat de godskennis via de bril van het 'geloof alleen', als het ware in de kern reeds 'ge-demetafysiceerd' is. De reformatorische theologie, voorstellen als een secularisatietheologie 'avant-la-lettre' achten wij niet overtuigend. We lichten dat in drie punten toe.

We herinneren er aan dat we het metafysische gedefinieerd hebben als een zinverlenend integraal werkelijkheidsconcept: een perspectief waarin zin en zijn in elkaar grijpen. Hoe dit integrale werkelijkheidsconcept vorm krijgt, is hier van ondergeschikt belang. Het doet er niet toe of vanuit een fideïstisch standpunt de radicale andersheid van God, de distantie tussen God en wereld en derhalve de beperktheid van de menselijk middelen en mogelijkheden om die andersheid te duiden, benadrukt wordt; of vanuit een natuurtheologische benadering meer de kenbaarheid en de herkenbaarheid van God in mens en wereld worden beklemtoond. Want in beide gevallen wordt God als 'zin' op het 'zijn' betrokken, zij het dan dat ene benadering zich kenmerkt door een terughoudend en de andere door een affirmatief spreken. In de westerse culturele conjunctuur van wijkende metafysische dimensie staat in principe elke zin/zijn-betrekking onder druk ongeacht of zij nu in een terughoudende of een meer affirmatieve toonzetting staat.

Ten tweede overtuigt de voorstelling niet vanuit een historisch perspectief. Dat de reformatorische theologie doorgaans, op basis van de 'Sola fide', dat ook als kencriterium fungeert, een a-metafysisch karakter heeft (hier bedoeld in de zin van een reserve ten aanzien van ontologische en natuurtheologische bespiegelingen) heeft primair te maken met de reactie van de reformatoren op de theologische en kerkelijke situatie van de vijftiende en zestiende eeuw. Zij kan nauwelijks gezien

98 W. H. van de Pol (1948) 207 e.v..

worden als een reactie op het westerse moderniseringsproces, dat in die tijd immers in zijn beginsfase verkeerde.

Ten derde overtuigt de voorstelling ook niet als we afgaan op de interpretatie die J. Wissink geeft van de kwestie van de natuurlijke theologie. De natuurlijke theologie vaak als beeldbepaler als het gaat om de klassieke verschilpunten tussen de katholieke en de reformatorische traditie. J. Wissink heeft aangetoond dat het probleem van de natuurlijke theologie, namelijk als 'tegenbegrip' van openbaringstheologie, geen klassiek maar een modern probleem⁹⁹ is, dat wil zeggen behorende tot de *Neuzeit*, en bovendien dat de theologia naturalis toen een 'interconfessioneel'(!) verschijnsel was. Zo gezien was de afwijzing van de natuurlijke theologie niet een wezenlijk programmapunt van de reformatie¹⁰⁰. Op dit punt radicaliseerde Karl Barth, die zoals bekend een heftig aanval inzette tegen de natuurlijke theologie, de reformatie. Pas vanaf de barokscholastiek en in de protestantse scholastiek zette zich een ontwikkeling in gang die de natuurlijke theologie haar door Barth zo verfoeide karakter zou geven.

Wissink benadrukt dat bij Thomas van Aquino de natuurlijke godskennis geen apologetische functie had: het is geen voor-spel dat temporeel voorafgaat aan het eigenlijke spel, de geloofskennis.¹⁰¹ Uiteindelijk – zo stelt Wissink – moet men bij Thomas uitgaan van één, bovennatuurlijke kenweg naar God, namelijk die van het geloof, waarin heel de natuur van de menselijke geest is betrokken. Eerder is hier sprake van een gelaagdheid van de ene kenweg dan van twee kenwegen. Het is daarom ook niet juist de 'quinque viae' aan te duiden als godsbewijzen. Het godsbewijs is pas nodig als veel later het atheïsme een publieke werkelijkheid is geworden. Vanaf de tijd van de barokscholastiek en protestantse scholastiek wordt de natuurlijke godskennis minder een noodzakelijke vooronderstelling van de

99 "Nu kan men tegenwerpen, dat de zaak er natuurlijk al langer was. Maar wat is hier de zaak? Gaat het om het gebruik van de filosofie in het theologische denken? Of mogen we slechts van natuurlijke theologie spreken, waar de filosofie de theologie echt overwoekert en de theologie haar thema verliest? Of begint de natuurlijke theologie daar, waar de filosofie (met haar wijsgerige godsleer) zelfstandig wordt en de theologie op de gegevens van de zelfstandig geworden filosofie voortbouwt of zelfs een onderdeel van die filosofie wordt? Al naar gelang het antwoord op deze vragen kan men de geschiedenis van de natuurlijke theologie in de eerste eeuw, in de elfde of twaalfde eeuw, in de vijftiende en zestiende of na 1700 laten beginnen." J. Wissink (1983) 314-315.

100 Hetgeen natuurlijk niet wegneemt dat de reformatoren zeer terughoudend of ronduit negatief konden zijn ten opzichte van een natuurlijke of redelijke godskennis. Immers men kent de ware God pas door zijn Woord, uit zijn bijzondere openbaring. "...de bijzondere openbaring veronderstelt de algemene openbaring: de begunadiging veronderstelt de schepping. In de kenorde is het echter omgekeerd. Daar veronderstelt de kennis van de algemene openbaring de kennis van de bijzondere openbaring." (A. H. Smits (z.j.) 103) Vooral Calvijn heeft zich in de *Institutie* intensief met de godskennis, dus ook in haar natuurlijke variant, beziggehouden.

101 "Het ging er Thomas met ander woorden om, de structuur van de menselijke geest zo te bepalen, dat God niet tegen zijn eigen schepping hoeft in te gaan, wanneer Hij met de mens Zijn verbond sluit." J. Wissink (1983) 316.

heilsopenbaring van God en eerder een van de grote vermogens van de in vrijheid geschapen mens. Zo ontstaat de ruimte voor twee wegen tot godskennis. Was Thomas in de wijsgerige gedeelten altijd als theoloog bezig, in de latere Thomas-commentaren vindt een omgekeerde beweging plaats: Thomas wordt vanuit Plato en Aristoteles geïnterpreteerd. Het leidt ertoe dat de menselijke natuur niet op voorhand schepsel meer is, zoals in de hoogscholastiek, maar een geëmancipeerd bewustzijn dat nog wel de openbaring en de genade tegenover zich vindt, maar toch eerst wenst te bepalen, 'of daarin geen knollen voor citroenen verkocht worden'.¹⁰² De volgende stap is dan dat de ware religie de natuurlijke religie is. Het gezag van de christelijke traditie moet zich nu verantwoorden voor het forum van de autonoom geworden rede.

Om kort te gaan houden we eraan vast dat het niet veel zin heeft om het a-metafysische karakter van de reformatische theologie, gezien de oorsprong van dit a-metafysische karakter, te zien als een soort anticiperende reactie op het huidige moderne-secularistische klimaat.

7 Protestantse ontwikkelingen

7.1 Van Vermittlungstheologie naar Dialektische theologie

Er zijn drie gebeurtenissen in de negentiende eeuw die grote invloed hebben gehad op de Europese samenleving en het Europese denken. Ten eerste de industriële revolutie die aan het einde van de achttiende eeuw in Engeland opkwam, zich in België vestigde en dan langzaam haar weg baande door het continent. Zij zou de maatschappij grondig gaan omvormen. Vooral in de tweede helft van de negentiende eeuw, na 1870, maakten wetenschap, technologie en hun toepassingen in de industrie grote progressie. Ten tweede de maatschappelijke en sociale ontwikkelingen die leidden tot de revoluties van 1848 die in verschillende delen van Europa uitbraken. Er bestond een algemeen verlangen naar een constitutionele regeringsvorm, naar de onafhankelijkheid en een vereniging van nationale groepen, en naar een definitieve uitbanning van de restvormen van onderhorigheid.¹⁰³ Ten derde de evolutionaire biologie van Charles Darwin die in 1859 met het verschijnen van *On the Origin of Species* niet alleen een grote opschudding bracht maar ook een grote invloed zou uitoefenen op het algemene denken. De revoluties van 1848 deden weliswaar het Europese continent op haar grondvesten schudden, maar misten uiteindelijk de fundamentele kracht om ook te lukken.¹⁰⁴ Een belangrijke consequentie van de revoluties in 1848 was, wat Palmer en Colton noemen, een 'new toughness of mind'.¹⁰⁵ Het idealisme was in diskrediet geraakt. Het optimisme van de revolutionairen werd getemperd, conservatieven gingen makkelijker over tot repressieve maatregelen. Mede door de

102 J. Wissink (1983) 321.

103 R. R. Palmer/J. Colton (1978) 463.

104 R. R. Palmer/J. Colton (1978) 463.

105 R. R. Palmer/J. Colton (1978) 481.

historisch-politieke situatie werden religie en metafysische bespiegelingen meer met scepsis benaderd. Er manifesteerde zich een beweging waarin het idealisme zou plaatsmaken voor een realisme. De idealistische synthese had na de dood van Hegel tegen het midden van de eeuw afgedaan. Bij de linkerzijde van het hegeliënisme voltrok zich een wending naar het atheïsme (Feuerbach, Marx). De toekomst, zo ging men denken, wordt eerder gedetermineerd door de huidige realiteit dan door beelden van hoe het zou moeten zijn. Het klimaat werd rijp voor materialistische denkbeelden en systemen, zoals het positivisme van Comte. Schrijvers en schilders braken met de romantiek. Er ontstond een groeiend vertrouwen in de wetenschap, die niet alleen de natuur begrijpelijk maakte, maar ook inzicht kon verschaffen in de ware betekenis van mens en maatschappij. De invloed van de evolutionaire biologie lag vooral op het gebied van de natuuropvatting. De natuur was niet langer een harmonie, maar de plaats van worsteling: 'struggle for existence' resultend in de 'survival of the fittest' through 'natural selection' of 'the most favored races'. Verandering is eeuwig, en alles is relatief omdat het gerelateerd is aan tijd, plaats en omgeving. Er bestaan geen normen voor goed en kwaad. De evolutionaire biologie beïnvloedde ook de school van de 'sociaal-darwinisten' die de idee van 'struggle for existence' en 'survival of the fittest' toepasten op de menselijke samenleving.

Gezien de ingrijpende ontwikkelingen die het negentiende eeuwse Europa onderging, hier in enkele ruwe streken weergegeven, is het niet verwonderlijk dat de theologie van die eeuw moest reageren op de seculariserende tendensen. Langs verschillende wegen werd er gezocht naar een verzoening met de cultuur.¹⁰⁶ Aanvankelijk bleven niet alleen Schleiermachers bewustzijnstheologie maar ook Hegels bemiddelingsfilosofie invloedrijke theologische oriëntatiepunten.

Voor de 'Vermittlungstheologie' die vanaf de jaren dertig opkwam, stond nog in het teken van hegeliënse invloed. De 'Vermittlungstheologie' trad naar buiten toen in 1827 door Carl Ullmann (1796-1865) en Friedrich Lücke (1791-1855)¹⁰⁷ het tijdschrift *Theologische Studien und Kritiken* werd opgericht. Men streefde een verbinding na van Bijbels christendom en moderne wetenschap. Men probeerde met een op het evangelie gebaseerde 'freiheitliche Theologie' het alternatief te overstijgen van onwetenschappelijke kerkelijkheid en onkerkelijke wetenschappelijkheid. Het begrip 'Vermittlung' werd door Ullmann als volgt onder woorden gebracht: "Vermittlung ist die wissenschaftliche Zurückführung relativer Gegensätze auf ihre ursprüngliche Einheit, wodurch eine innere Versöhnung derselben und ein höherer Standpunkt gewonnen wird, in dem sie aufgehoben sind."¹⁰⁸

De vermittlungstheologische bepaling van het wezenlijk christelijke vloeit voort uit de verbinding van twee elementen: een uitleg van de Bijbelse overlevering en

106 Voor de volgende alinea's: G. Hornig (1984).

107 Tot de groep behoorden verder: C. I. Nitsch (1787-1876), A. Twisten (1789-1876), R. Rothe (1799-1867), J. Müller (1801-1878), I. A. Dörner (1804-1884), H. L. Martensen (1808-1884).

108 Geciteerd bij G. Hornig (1984) 166.

een interpretatie van de ontwikkelingsgeschiedenis van het christendom. De 'Vermittlungstheologie' had een polemische intentie, zij keerde zich tegen het toenmalige theologische rationalisme en de positie van de linkshegelianen. Tegen de laatsten, in de persoon en werken van D. F. Strauss hield Ullmann staande dat voor het christendom Jezus Christus als goddelijke verzoener en verlosser wezenlijk van doorslaggevende betekenis is. Ook tegen rationalistische wezensbepalingen van het christendom legden Vermittlungstheologen de klemtoon op een christocentrische benadering.¹⁰⁹

Belangrijk voor de vermittlungstheologische bepaling van het christendom is de ontwikkelingsgedachte, omdat de historische ontwikkeling het eigenlijke wezen van de christelijke religie steeds duidelijker toont. Er bestaat een ontwikkeling van heidendom over het jodendom naar het christendom en vervolgens een ontwikkeling binnen het christendom. In het geheel vormt de historische ontwikkeling van het christendom een vooruitgang. Daarbij is de reformatie van een wereldhistorische betekenis. Daar kwam een nieuwe vorm van het christendom naar voren, namelijk objectief als religie van de verzoening, subjectief als religie van het geloof en liefde 'als gottverliehenes, göttlich geordnetes Freiheitsprinzip'. De ontwikkeling na de reformatie werd door Ullman, naar Hegels dialectiek van these, antithese en synthese, ingedeeld in drie epochen. De zeventiende eeuw brengt de these van het kerkelijke supranaturalisme, de achttiende eeuw de antithese van het wetenschappelijke rationalisme en de negentiende eeuw de synthese van de bemiddeling van kerkelijkheid en wetenschappelijkheid, geloof en weten.¹¹⁰

Het 'naspel van het idealisme in de theologie' zoals Berkhof de 'Vermittlungstheologie' karakteriseert¹¹¹, zou in de jaren zeventig met de opkomst van de theologie van Albrecht Ritschl verdwijnen.¹¹² De ondergang van de 'Vermittlungstheologie' hield verband met het gegeven dat zij niet meer in staat was – ondanks dat zij 'Vermittlungs'-theologie was – een brug te slaan naar de moderne cultuur. Het levensgevoel waar zij op stoelde en waarin zij zich vergiste was een atmosfeer die bepaald werd door de idealistische filosofie. Maar deze liep op haar einde, ze werd ingehaald door de 'new toughness of mind'. Berkhof spreekt in dit verband van 'realisme': "Die Welten aber von Feuerbach und Comte, von Marx und Engels, die Errungenschaften der Wissenschaft, der Technik und der Industrie, der Kampf der Arbeiterklasse, die Zeichen der Zeit des Jahres 1848, später auch

109 "Kein Denkender wird heute glauben, man könne aus dem Christentum die abstrakten Gedanken: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit herausnehmen, das Übrige aber dahinter lassen, und habe dann noch wirkliches Christentum. Das Christentum ist ein Organismus, in welchem alles mit dem belebenden Mittelpunkte, der Person Christi, aufs genaueste zusammenhängt. Der Gott, welchen das Christentum lehrt, der Heilige und Lebendige, ist nicht zu denken ohne seine Offenbarung in Christo." C. Ullman geciteerd bij G. Hornig (1984) 167.

110 G. Hornig (1984) 168.

111 H. Berkhof (1985) 74.

112 H. Berkhof (1985) 79.

die deutsche Übersetzung von Darwins Hauptwerk (1863) spielten sich außerhalb der Hörweite der theologischen Studierstuben und Hörsäle ab.”¹¹³

Albrecht Ritschl (1822-1889) is één van de belangrijkste vertegenwoordigers van wat men ‘Kulturprotestantismus’ pleegt te noemen.¹¹⁴ Een beweging die kenmerkend is geweest voor veel protestantse kerken (ook in Noord-Amerika), en die met name de tweede helft van de negentiende eeuw haar hoogtepunt bereikte. Kenmerkend voor het cultuurprotestantisme was de overtuiging dat ieder individu zich in intellectueel en zedelijk opzicht kon en zou vervolmaken en bovendien dat met de historische cultuurontwikkeling zich een door God gewild vooruitgangsproces voltrok.

De eigenlijke grondintentie van het cultuurprotestantisme school in een tegengaan van secularistische tendensen. Met streefde naar een nauwe verbinding tussen christendom en cultuur, theologie en profane wetenschap, om zo het groeiende proces van ontchristelijking van het openbare leven tegen te gaan. Gedragen door een christelijk-liberale, wetenschappelijke en sociaal-ethische geesteshouding trachtte men niet alleen de zelfstandigheid van het christendom ten opzichte van de cultuur te bewijzen, maar ook de effecten van christendom op de cultuur zichtbaar te maken. In de loop van de periode van het cultuurprotestantisme neemt de interesse voor theologische systemen af, terwijl gevoed door praktisch realisme en de optimistische ‘Kulturfreudigkeit’ van het burgerdom – de interesse in de ethiek, ‘Soziallehren’ en de praktische sociale vorming toeneemt. De erkenning van de tijdsbepaaldheid van alle theologische formuleringen had tot gevolg dat men een dogmaopvatting afwees die aanspraak zou maken op onvoorwaardelijke geldigheid. Een kritische houding ten opzichte van een dogmatisering van het christelijke geloof kan ook niet worden losgezien van een anti-metafysische instelling die na 1850 eigen zou worden aan de tijdsgeest.

De anti-metafysische instelling werd in het bijzonder vertegenwoordigd door het zogenaamde ‘neokantianisme’.¹¹⁵ Het neokantianisme domineerde de Duitse academische filosofie van 1870 tot in de eerste decennia van deze eeuw en ontstond na het verdwijnen van de idealistische metafysica tegen het midden van de negentiende eeuw. In het kielzog van de oprukkende empirische wetenschap, onstonden ondanks de anti-metafysische tendensen, vormen van ‘crypto-metafysiek’. Deze crypto-metafysiek (onder andere in het werk van de materialisten C. Vogt, J. Moleschott en L. Büchner) vroeg op den duur om een wetenschapstheoretische reactie. De eerste aanzetten daartoe kwamen eveneens uit natuurwetenschappelijke hoek, onder andere van H. v. Helmholtz (1821-1894) die als één van de eersten wees op Kant als de grondlegger van een kritische, metafysiekvrije, aan de methode van de empirische wetenschap georiënteerde kennisleer. Met het verschijnen van H. Cohens (1842-1918) *Kants Theorie der Erfahrung* in 1871 zet het neokantianisme als filosofische richting door. De filosofie van het neokantia-

113 H. Berkhof (1985) 80.

114 De volgende alinea's gaan we uit van G. Hornig (1984).

115 We gaan uit van RGG 4, *Neukantianismus* (1986).

nisme is dus primair wetenschapstheorie. Het vertrekpunt van het neokantianisme is de moderne wetenschap en zij analyseert de daarin gebruikte methoden.

In het neokantianisme wordt ervan uitgegaan dat wetenschappelijk kennen niet eenvoudigweg het afbeelden is van datgene wat is, dus niet een herhaling van de zaak in het oordeel. Het is eerder omgekeerd: het wetenschappelijk object wordt door het methodische vragen stellen van het subject als het ware eerst 'geproduceerd'. Wetenschappelijk kennen is derhalve een activiteit, die, bijvoorbeeld in de experimentele praktijk, als methodische 'Gegenstandskonstitution' te beschrijven is. De natuur der wetenschap is geen 'Ding an sich' dat een van het subject van de wetenschap onafhankelijke werkelijkheid heeft. De plaats van de realiteit van deze natuur is veelmeer de natuurwetenschap zelf "...aus deren nach apriorischen Grundsätzen methodisch verfahrenen Erkenntnispraxis sie resultiert."¹¹⁶

Het neokantiaanse denken zou een behoorlijke invloed uitoefenen op de protestantse theologie in de tweede helft van de negentiende eeuw. Ook Albrecht Ritschl, aanvankelijk uit de school van de hegeliaanse Bauer, wendt zich in zijn theologie tot Kant. Maar deze wending tot Kant zou in stappen gebeuren. Onder invloed van R. H. Lotze (1817-1881) is hij niet geneigd om de volledige scheiding van Kant door te voeren in zijn denken.¹¹⁷

In latere drukken van zijn hoofdwerk *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* voert hij toch de scheiding door. Mogelijk is dit te wijten aan de secularisering van de tijdsgeest onder invloed van het empirisme. Belangrijk schijnt de rol te zijn van Ritschls Lutherstudies. Dat deed zijn inzicht versterken dat de kennis van God zich alleen in de geloofsakt voltrekt. 'Weltanschauliche' elementen moeten bij Ritschl in toenemende mate plaats maken voor Bijbelse en lutherse. Het christelijke geloof wordt voor Ritschl steeds meer een zelfstandige wijze van kennen, die als een eigen ervaringsdomein van de theoretische wetenschap erkend moet worden, maar van deze uit geen begronding nodig heeft. Ritschl wil de eigenheid van het christelijke geloof als toegang tot 'Gedanken Gott' door het vertrouwen in Jezus Christus handhaven, zonder een andere begronding dan die in de eenheid van Openbaring en Geloof gegeven is. Kant wordt hierbij gebruikt in zoverre hij bruikbaar is. Berkhof wijst erop dat een dergelijke gedachte nu heel vanzelfsprekend klinkt, maar dat dit zo is, is op de eerste plaats te danken aan Ritschl. Berkhof wijst er verder op dat in heel veel dingen Ritschl een typische vertegenwoordiger was van de liberale burgerlijke Duitse negentiende-eeuwse theologie. Op deze hoedanigheid is hij later dan ook

116 In de zogenaamde 'Marburger Schule' werd deze theorie behalve door Cohen, ook door P. Natorp (1854-1924) en E. Cassirer (1874-1945) aangehangen. Daarnaast was er ook de 'Badische' of 'Südwestdeutsche Schule' met als bekendste vertegenwoordigers: W. Windelband (1848-1915) en H. Rickert (1863-1934). Vgl. RGG 4, *Neukantianismus* (1986) 1422.

117 "Diese Bekämpfung des Kantischen Dualismus war völlig im Einklang mit der Weise, in der man in diesen Jahren die mechanischen Naturwelt und die Geistwelt der Freiheit ineins zu denken versuchte." H. Berkhof (1985) 127.

sterk aangevallen door dialectische theologen: zijn theologie zou een verraad van het evangelie aan de geest van de burgerlijkheid zijn.

De 'dialectische theologie' was en is een radicale cultuurtheologie. En in die zin te begrijpen als een zekere vorm van secularisatietheologie. Het antwoord op de secularisatie in de westerse maatschappij krijgt bij haar niet de gestalte van een bemiddelingspoging om Kerk en cultuur bij elkaar te krijgen (zoals in het cultuur-protestantisme) maar juist door een breuk te forceren tussen beiden. God is de 'ganz Andere', die zich niet laat begronden in wetenschap en of cultuur.

Het ontstaan van de dialectische theologie wordt doorgaans gesitueerd in de schokervaring die Karl Barth (1886-1968) onderging in augustus 1914. De Eerste Wereldoorlog brak uit en direct daarna betuigden driennegentig vooraanstaande Duitse intellectuelen in een manifest hun volstrekte instemming met de gevoerde oorlogspolitiek. Bij de ondertekenaars waren Von Harnack en Herrmann, twee leermeesters van Barth. Dit zou voor Barth het beslissende moment geweest zijn te breken met de liberale theologie. Berkhof heeft erop gewezen dat dit geen correcte voorstelling van zaken is, ook al is het door Barth zelf bevestigd. De distantie tot zijn leermeester Wilhelm Herrmann (1846-1922) is een lang proces geweest.¹¹⁸ Bovendien kan men de relatie van Barth tot zijn leermeesters, tot de liberale theologie dus, niet alleen maar zien in termen van breuk. Behalve discontinuïteit bestaan er tussen Barth en zijn leermeesters ook lijnen van continuïteit. De christocentrische concentratie typerend voor Barths theologie, typeerde evenzeer de theologie van Herrmann. Daarnaast schuilen niet minder belangrijke overeenkomsten in de bestrijding van de natuurlijke theologie en van de metafysica. Ook de diastase van de wereld en het scherpe onderscheid tussen 'Historie' en 'Geschichte' bleef Barth met zijn leermeester verbinden. Barths radicalisering had volgens Berkhof heel veel met de verscherpte secularisering van de cultuur te maken.¹¹⁹

In een latere fase van de dialectische theologie zullen verschillende theologen zich expliciet met het thema van de cultuur en secularisatie gaan bezighouden. Het werk van F. Gogarten, met name *Verhängnis und Höffnung der Neuzeit* is bepalend geweest voor de naoorlogse theologische receptie van de secularisatie-problematiek. Verder moet genoemd worden *Als de goden zwijgen*¹²⁰ het hoofdwerk van K. H. Miskotte, die behoort tot de toonaangevendste vertegenwoordigers van de dialectisch theologie in Nederland.

Dat het ontmythologiseringsproject van R. Bultmann¹²¹ niet denkbaar is dan tegen de achtergrond van een gesecculariseerde en verwetenschappelijkte cultuur spreekt voor zichzelf. Net als Barth stamt Bultmann uit de Herrmanniaanse school, en hij beklemtoont net als Barth het anderszijn van God en verwerpt metafysica en de natuurlijke theologie. In de vroege periode heeft hij zich verwant

118 Vgl. H. Berkhof (1980) 195-199.

119 H. Berkhof (1980) 299.

120 K. H. Miskotte (1956).

121 Over de theologie van Bultmann zie het proefschrift van J. M. de Jong (1958).

gevoeld met de zaak van de dialectische theologie, maar later is hij eigen wegen gegaan.¹²²

Naast en na de dialectische theologie heeft zich een keur van theologische ontwikkelingen ontplooid die ieder op eigen wijze hebben ingespeeld op de vragen die de cultuur en tijdgeest naar boven brachten. In het algemeen geldt dat de naoorlogs theologie op alle fronten, dus ook de rooms-katholieke theologie, toenemend in het teken komt te staan van de verwerking van en reflectie op het westerse secularisatieproces. Eerste aanzetten tot de verwerking van de naoorlogse seculariteit openbaren zich in de brieven die Dietrich Bonhoeffer in de gevangenis schreef. De werkelijke prelude vindt plaats in een boek dat negen jaar na de beroemde brieven van Bonhoeffer, in 1953 verschijnt: Gogartens *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die säkularisierung als theologisches Problem*.

Rufus Jones pleitte reeds in 1928 voor een positieve aanname van de uitdaging die de moderne seculaire cultuur voor de theologie moet zijn: "Our Christian task is a different one. It must consist in a fresh and living interpretation of our faith in the light of and by means of all discovered and verified truth through science for history."¹²³ Gogarten gaat nog een stap verder en interpreteert secularisatie in christelijke termen, als onderdeel van de christelijke geschiedenis. De moderne secularisatie van het christelijke geloof is niet iets wat neutraal historisch bepaald is, maar haar oorsprong heeft in en dus voortkomt uit dit christelijke geloof. Het gaat hier om een these die Gogarten niet slechts in dit werk bereflecteert, het beheerst zijn werk vanaf 1945 tot aan zijn laatste publikaties. In zijn *Der Mensch zwischen Gott und Welt* omschrijft hij de these als volgt: "Kern dieses Säkularisierungsvorgangs ist, wie wir schon sahen, daß die Freiheit des Menschen der Welt gegenüber, die ursprünglich nur im Glauben und in der in ihm erschlossenen Freiheit für Gott möglich ist, sich von diesem Glauben und von dieser Freiheit für Gott löst."¹²⁴

De problematiek werd in de jaren zestig een bekend en actueel gespreksonderwerp in kerk en theologie en brede cirkels daaromheen, in de secularisatietheologie en in de God-is-dood-theologie.¹²⁵ Het gaat hier om een kerkgrenzen overschrijdende theologische stroming. Er kwam een roep om een theologie die niet alleen

122 Een aantal artikelen uit de vroege periode zijn gebundeld in *Anfänge der dialektischen Theologie*. Zie vooral J. Moltmann (1977) 119-142 en J. Moltmann (1987) 9-92. Over de ontwikkeling van Bultmanns theologie zie J. M. de Jong (1958).

123 R. Jones (1928) 307.

124 F. Gogarten (1960), 148.

125 Er zijn verschillende namen te noemen. We denken allereerst aan de Amerikaanse *God is dead*-theologie, geïnspireerd door Nietzsche, maar vooral ook door D. Bonhoeffer (1972): vgl. brief 16/7/44. Wordvoerders: W. Hamilton (1967), Th. J. J. Altizer (1967), G. Vahanian (1967). Verder dienen de namen genoemd te worden van Paul van Buren (1968), Harvey Cox (1966), Carl Michalson (1964), Gibson Winter (1967). In Europa kan genoemd worden J.A.T. Robinson (1963), D. Sölle (1966). In Nederland blaast menigeen een partijtje mee in de secularisatiesymfonie: H. Berkhof (1965), J. Verkuyl (1965), W. H. van der Pol (1967), R. F. Beerling (1968), P. Smits (1972).

kerkgeoriënteerd was, maar zich ook zou richten op 'de wereld'. Een ontwikkeling die zich mede in missiologische kring zou voltrekken.¹²⁶ In dit verband mag de naam van Hoekendijk niet onvermeld blijven.¹²⁷ Lesslie Newbigin heeft deze blikverandering in het theologische en missiologische denken sterk ervaren.¹²⁸ In 1966 zou van zijn hand verschijnen: *Honest Religion for Secular Man*. De bijeenkomst van de *Commission on World Mission and Evangelism* gehouden in Mexico City, December 1963 besteedde ook aparte aandacht aan de seculaire wereld.¹²⁹ De daar gevoerde discussies kregen nog een vervolg waarvan Paul Löffler de publicatie verzorgde.¹³⁰ Een jaar na Mexico in 1964 verscheen van de hand van A. Th. van Leeuwen *Christianity in World History*.

7.2 De dood van God: theologische variaties op Nietzsche

Een denker die in het proces van 'ont-metafysicering' van het westerse wereldbeeld een bijzondere positie inneemt, is Friedrich Nietzsche (1844-1900). Meer dan Kant is het Nietzsche die de eer toekomt *Allzermalmer* van de metafysiek geweest te zijn. Bij alle kentheoretische beperkingen bleef Kant van mening dat achter de verschijnselen de werkelijkheid zelf ligt die weliswaar niet via de theoretische rede te benaderen is, maar die wel het vertrekpunt is van de ethische mens via de

126 Zie voor deze verschuiving in de missiologie het artikel van E. Jansen Schoonhoven, *Verschuivingen in het beeld der zending*, met name: *II Van de kerk naar de wereld* (blz. 52-56), in: E. Jansen Schoonhoven (1974) 48-60.

127 Voor een keuze uit zijn werk zie: J. C. Hoekendijk (1964).

128 In zijn autobiografie komt hij er regelmatig op terug, onder andere in de volgende passage: "In the following year [=1957] I was again away for nearly twelve weeks in Europe and North America. The first engagement was a conference at Bossey of seventy pastors and missionaries about the mission of the Church in the contemporary world. I had been asked to give a lecture for which I was quite unprepared. I therefore spent the entire night hours on the plane from Bombay to Rome reading right through the New Testament and noting every reference to 'the world'. The result of this was to set my mind moving in a new direction in which it was to travel for the next ten years. My thoughts for the past decade had been centred in the Church. This fresh exposure to the word of God set me thinking about the work of God in the world outside the Church. The result was a lecture in which I advanced the thesis that 'what we are witnessing is the process by which more and more of the human race is being gathered up into that history whose centre is the cross, and whose end is final judgement and mercy of God'. I was talking not just about missions but about the total shift from a cyclical to a linear way of understanding history, brought about by the impact of 'development'. This thesis was taken by one of the participants, Arendt van Leeuwen, as the starting-point for a very ambitious and influential book on Christianity and World History. As far as I was concerned, this was the beginning of a shift in perspective which enabled me to understand the concern of people like Hoekendijk and Paul Lehmann which I had failed to understand at Willingen. It meant that I began the 'secular decade' of the 1960s with some enthusiasm for the 'secular interpretation of the Gospel', and was the more ready to see its weakness before that decade ended." L. Newbigin (1985) 152-153

129 Vgl. Witness... (1964) 150 e.v..

130 Paul Löffler (1968).

praktische rede. Voor Nietzsche¹³¹ is de werkelijkheid van alle eeuwigheid chaos. Geen eenheid, ook niet achter de verschijnselen, maar chaos, veelheid, zuivere en onverbonden veelheid. In zo'n wereld regeert alleen de wil tot macht. Ze is een volkomen ontgoddelijkt wereld. Er biedt zich in de wereld geen zin aan. Alle zin is gestichte zin. En alle gestichte zin is een effect van machtswil.

De receptie van het nietzscheaanse ideeëngoed begint pas lang na Nietzsches dood. De Duitse filosoof Martin Heidegger heeft zich intensief met Nietzsches denkbeelden beziggehouden, maar de huidige intensieve verwerking en doorwerking van Nietzsche denkbeelden vindt plaats via de Franse filosofie. De filosofie van denkers als Foucault, Derrida, Deleuze en Guattari is niet goed denkbaar zonder Nietzsche.¹³² Het is niet zonder reden dat Habermas in *Der philosophische Diskurs der Moderne* de actualiteit van Nietzsche uittekent in dit perspectief: *Eintritt in die Postmoderne: Nietzsche als Drehscheibe*.¹³³

In de theologie lijkt Nietzsche in de jaren zestig zijn plaats op te eisen als vooral Amerikaanse theologen zijn adagium 'God is dood' tot vaandel van hun theologie maken.¹³⁴ De dood van God is doorgaans de verzinnebeelding van een in moeilijkheden geraakt christendom, maar met evengoed recht kan men stellen dat het beeld van 'God is dood' ook staat voor de wijkende metafysische grondtoon in het westerse wereldbeeld. Het is niet toevallig dat met name sinds Hegel, die zich niet alleen verzette tegen het cartesiaanse dualisme maar het ook met een idealistische synthese wilde overwinnen, het beeld van de gestorven God steeds weer opduikt. In de eerste plaats bij Hegel zelf¹³⁵, uiteraard ook bij Nietzsche¹³⁶, in de 'God-is-dood'-theologie van de jaren zestig, en in de huidige deconstructie-theologie.

In de traditie van Ritschl/Herrmann/Barth-Bultmann was het neokantiaanse denken aanvankelijk een belangrijk oriëntatiepunt voor de amendering van het metafysische dimensie van het theologisch-hermeneutisch grondpatroon. Als Nietzsche in het vizier van de theologie komt, dan biedt zich de mogelijkheid aan van een nieuwe wijze van amendering, die voorzichtig door de 'God-is-dood'-theologie wordt verkend en die vanaf de jaren tachtig door de deconstructietheologie rücksichtslos wordt toegepast.

Achter de 'dood-van-god'-theorie gaan verschillende opvattingen schuil. In een evaluatie¹³⁷ van de 'God-is-dood'-theologie in de tweede helft van de jaren

131 H. H. Berger (1986) 6-7, 68 e.v.

132 Vgl. E. Berns (1979) 16 en E. Bolle (1981).

133 J. Habermas (1988).

134 Hoewel bij Barth in zijn Römerbrief reeds verwijzingen zijn te vinden naar Nietzsche. Vgl. K. H. Miskotte (1987).

135 De beroemde 'God-is-dood'-passage vindt men aan het einde van *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*. In: G. W. F. Hegel (1981) 329-330.

136 Zie: *Die fröhliche Wissenschaft*, paragraaf 125; *Menschliches Allzumenschliches II*, paragraaf 84; *Also sprach Zarathustra*, Vorrede.

137 H. Cox (1968) 25.

zestig onderscheidt Harvey Cox drie uiteenlopende betekenissen van de uitdrukking 'dood van god. De eerste is non-theïstisch of atheïstisch, aangehangen door Paul van Buren: christendom gaat over de mens, niet over God. Voor Van Buren is het nutteloos om überhaupt iets over God te zeggen, want het woord heeft geen enkel levensvatbaar aanknopingspunt. Ook Altizer was een atheïstische standpunt toegedaan zij het op andere gronden. De tweede manier vindt men binnen sociologisch verband. Voor Gabriel Vahanian en William Hamilton betekent de term eenvoudig dat de cultureel bepaalde wijze waarop mensen het heilige ervaren hebben, afgesleten is. De derde betekenis wordt door Cox zelf aangehangen. Voor hem geeft de idee van 'God-is-dood' een crisis weer in de structuur van onze religieuze taal en symboliek, waardoor het woord 'god' een ambigu karakter krijgt. Het is niet zo dat het woord de moderne mens niets meer zegt, maar het betekent voor verschillende mensen zo verschillende dingen dat het de communicatie eerder in de weg staat dan haar vergemakkelijkt.¹³⁸ Cox stelde vervolgens dat we door moeten gaan met afstand nemen van elke ruimtelijke symbolisering van God en van alle vormen van metafysisch dualisme. Hij wil heel voorzichtig tot een seculiere theologie komen, een denkwijze met als horizon de menselijke geschiedenis en met een 'politiek' taaleigen, in de ruimste aristotelische betekenis van 'politiek': het verband waarbinnen de mens volledig mens wordt. Cox maakt hier (en in de rest van zijn artikel) allusies naar de politieke theologie die gedurende de jaren zeventig de toon zal aangeven.

Bijna dertig jaar later manifesteert zich in de Verenigde Staten opnieuw een 'God-is-dood'-theologie.¹³⁹ Wederom is het in moeilijkheden geraakte christendom expliciet onderwerp van reflectie. Wederom is ook Nietzsche een oriëntatiepunt. Voorts duikt de naam van Thomas J. J. Altizer op als *primus inter pares*. Het perspectief en de denkmiddelen van de huidige stroming zijn echter radicaler dan radicaal te noemen. Zoals H. Cox, zojuist aangehaald, concludeerde, kan men ten aanzien van de 'God-is-dood'-beweging stellen dat het in het algemeen ging – een uitzondering daargelaten – om het afscheid van een conventioneel christendom en van een klassiek godsbeeld. Hamilton interpreteerde indertijd geloven in de tijd van de dood van God op deze manier: "We bedoelen, dat het augustiniaans-reformatorische beeld van God zelf het beeld is van een God die ons meer en meer onbegrijpelijk voorkomt, die voor ons en bij ons steeds minder betekent. En zo vragen we ons af, of God zelf niet afwezig is. Wanneer wij spreken over de dood van God, spreken we niet alleen over de dood van de idolen of het valselijk geobjectiveerd wezen in de lucht; wij spreken eveneens van de dood in ons van elk vermogen om ook maar één traditioneel beeld van God te aanvaarden."¹⁴⁰

Momenteel spreekt men niet meer van een 'God-is-dood'-theologie maar van 'deconstructietheologie' of 'postmoderne A/theologie'. De invloed van Nietzsche laat zich nu op een andere manier gelden namelijk als een (niet *de*) auctor

138 H. Cox (1968) 25-27.

139 Vgl. H. van den Bosch (1989).

140 W. Hamilton (1967) 46.

intellectualis van de deconstructiefilosofie. Deconstructivisme of deconstructie is een op het werk van J. Derrida en P. de Man gebaseerde literaire kritiek zoals die vooral in de Verenigde Staten vorm kreeg.¹⁴¹ Deconstructie-filosofie is nu ook doorgedrongen tot de theologie. Er wordt gedacht en gewerkt vanuit een bepaalde conceptie van de rol van de taal. De epistemologische consequenties van deze filosofie zijn radicaal en daarbij is de *ont*-metafysicering totaal.

Altizer beschouwt – in het 1982 verschenen manifest-achtige werk *Deconstruction and Theology* – theologische deconstructie “...as a contemporary expression of demythologizing.”¹⁴² Deze ontmythologisering heeft dan vooral betrekking op de theologie. Nadat God via de God-is-dood constructie is afgevoerd, volgt nu de theologie via deconstructie dezelfde weg.

In het genoemde boek spreekt Carl. A. Raschke¹⁴³ van deconstructie als de innerlijke drijfveer van de twintigste eeuwse theologie, ze impliceert en ze leidt uiteindelijk tot ‘the death of God put into writing’. Deconstructie is geen ontwikkeling maar een beweging. Het is geen beweging in het religieuze denken of ‘the humanities *intra se*’, maar zij is een beweging in de westerse cultuur als zodanig.

141 Ook de filosofie van M. Foucault heeft op grote belangstelling kunnen rekenen.

142 Th. J. J. Altizer (e.a.) (1982) 147.

143 Wij volgen Raschke in het eerste artikel van dit boek, waarin het theologische deconstructie-denken wordt gepresenteerd naar antecedenten en motieven. Zoals we zullen zien, speelt het denken van Derrida hierin een belangrijke rol. Ter verduidelijking wijzen we op een paar hoofdelementen.

Derrida's filosoferen heeft een belangrijk vertrekpunt in de taaltheorie van de Zwitserse linguïst F. de Saussure. Deze stuitte op het probleem van de aard van de verhouding tussen de ‘betekenaar’ (of ‘betekenisdrager’) en het ‘betekende’. De Saussure noemt die verhouding ‘arbitrair’. Vervolgens wordt de inhoud van beiden begrippen niet uit henzelf bepaald, maar door het geheel van de relaties waartoe zij behoren. Hiermee is de grondstelling van het zogenaamde structuralisme in vizier gekomen. Een linguïstisch element is als een stuk uit een schaakspel: het kent geen realiteit, maar gaat op in de regels die het met de ander stukken verbindt. De betekenis komt dus tot stand door dat een element zich differentieert van andere elementen. Derrida neemt deze tekentheorie op voor zijn filosofie, en keert zich tegen de westerse metafysische traditie. Derrida denkt vanuit de notie van het ‘spoor’. Net als het teken is het spoor een verwijzingsrelatie: het is niet alleen de indruk die de dief achterliet, maar ze verwijst ook naar de dief die afwezig is. Het spoor die een kar in het zand achterlaat verwijst naar de kar. Men kan de metafysiek – aldus Derrida – denken als een verwijzingsrelatie, als een karrespoor dat uiteindelijk als het maar gevolgd wordt bij de kar zelf uitkomt. De metafysiek bedenkt de verwijzingsrelatie in het teken dus tegen de achtergrond van het ding zelf (de kar). Het gaat haar om de aanwezigheid van de zaak zelf. Derrida draait dit om en tracht de aanwezigheid tegen de achtergrond van de verwijzingsrelatie of het spoor te denken. Een aanwezigheid ontstaat volgens hem alleen als effect van het spoor. De mogelijkheid van een in zichzelf aanwezig en aan zichzelf zijnde wordt ontkend. Dus Derrida stelt dat je sporen volgen kunt en dat je bij de kar kunt uitkomen, maar die kar is alleen aanwezig en betekenisvol voor ons, omdat hij op zijn beurt weer verwijst naar de boer, het paard, de wagenmaker enzovoort. De aanwezigheid van de kar is zelf een effect van het spoor en dus afhankelijk van het spoor. (Bron: E. Berns, *Jacques Derrida en de taalfilosofie* (1979) 139-169, vooral 141 e.v.)

Deconstructie is de openbaring van de innerlijke luchtledigheid van de "much touted 'modern' outlook." Deconstructie toont dat de logos van al onze moderne '-logieën', de theologie inbegrepen, niet anders is dan een ritualistische en dwangmatig verdediging tegen 'to kenon' (de leegte). Wat eens een doxologie was, is nu een gemompel in het donker. De halleluja's van de zonsopgang van Pasen zijn verdwenen in de verwarring voor het lege graf.(sic! R.v.d.Z.)

De wortels van de deconstructie, aldus Raschke, liggen in de revolutie tegen de liberale orthodoxieën van de naoorlogse filosofie en theologie. Veelal is men Nietzsche bijgevallen in zijn roep voor de transcendentie van alle naïeve realisme in metafysica en epistemologie. Pragmatisme en 'linguistic formalism' die op Wittgenstein-achtige wijze spreken over waarheidsclaims in termen van hun 'grammatica' of hun 'gebruik in taal' zijn de bekende produkten van een dergelijke aanval op de metafysica. Toch hielden deze filosofische scholen heimelijk hun eigen metafysische vertrekpunten erop na. 'Functie' kreeg het karakter van substantie, 'utiliteit' werd een substituut voor validiteit en 'conventie' werd gesubstitueerd voor bewijskracht.

De deconstructiebeweging wil aantonen dat de kathedraal van het moderne intellect slechts een 'mirage in cloud-cuckoland' is. Taal noch menselijk zelfbewustzijn verbergt enige draad van referentie naar dingen zoals ze zijn. De metafysiekritiek gaat zo diep dat men niet alleen het idee verwerpt van een alles constituerende, verborgen ware werkelijkheid, maar ook het bewustzijn als beginpunt van het denken. Het begrip van bewustzijn zelf is een 'list' en een deceptie. Met Nietzsche meent het deconstructiedenken dat het bewustzijn slechts een net van communicatie tussen mensen is, het is een web van tekens. De wereld die we bewust kunnen worden is een oppervlakte- en tekenwereld.

Tot zover enkele elementen uit de 'opmaat' van Carl Raschke tot het theologische deconstructiedenken. Zoals eerder gezegd is hier sprake van een radicale metafysiekritiek die zelfs leidt tot de opheffing van de theologie als zodanig. Nog even los gezien van of men het met de door Raschke geschetste voorstelling van zaken eens is, wil ik aantekenen dat er nogal een tegenstelling bestaat tussen enerzijds de relativistische inhoud van de boodschap en anderzijds de absolutistische dictie waarmee de boodschap gepresenteerd wordt. Laten we de feiten onder ogen zien – zo is de teneur – meer nog: er bestaat nog maar één manier om de feiten onder ogen te zien. De moderne tijd, het moderne denken in filosofie en theologie spelen de resten van het metafysische denken nog steeds parten. Daarin wordt het verlangen naar een oceanische oertoestand gekoesterd hetgeen zeer menselijk is maar evenzeer irrationeel. Er bestaan echter geen vluchtwegen om geconfronteerd te worden met die irrationaliteit, houdt het deconstructie-denken ons voor. Wie de maskers van de irrationaliteit wegwerpt, wordt geconfronteerd met het naakte bestaan, en de essentie daarvan is...dat het geen essentie meer heeft. Nietzscheaanse thema's spelen hier duidelijk een rol en het nietzscheaans pathos is Carl Raschke niet helemaal vreemd.

Een theoloog die eveneens een bijdrage aan de genoemde bundel heeft geleverd, maar ook bij andere gelegenheden zich met postmoderne theologie heeft beziggehouden is Charles Winquist. Zijn toonzetting is wat minder beïnvloed door het

nietzscheaans pathos. In Winquists voorstelling van de intentie en positie van postmoderne theologie komt nog scherper naar voren dat het grote probleem van de contemporaine westerse theologie schuilt in het epistemologische vacuüm waarin zij verkeert. Het probleem waar Winqvist zich voor gesteld ziet, is de praktijk van theologisch denken te begrijpen nadat het geloof is gaan wankelen. Sinds de filosofie van Kant en de kennistheoretische ontwikkelingen daarna, kunnen wij – als wij een intellectueel geweten hebben aldus Winqvist – geen theologie meer ontwerpen en rechtvaardigen die zich baseert op een categoriale overeenkomst met het zijn. Niet alleen kennistheoretische overwegingen maar ook ethische motieven spelen hierbij een rol. Er bestaat een samenhang tussen het moderne denken en de tragedie van Wereldoorlog I en II. Wij moeten de geschiedenis als getuige toelaten en ons doen aanzetten om de adequatie van een totaliserend theologisch project onder kritiek te stellen. Totaliserend in de zin dat ze onze geschiedenis van rampzaligheden over het hoofd ziet en ruimte geeft voor een fundamenteel geloof dat de wereld goed geschapen zou zijn. De getuige van de 'unthought' en het ondenkbare toonde zichzelf in de kritische filosofieën van de Verlichting. Maar in het licht van het hegeliaans idealisme en haar vele vruchten was het moeilijk voor te stellen hoeveel het probleem van het ondenkbare verdiept werd door een reeks van verschijningen (epiphanies)- verschijningen van duisternis. Totaliserende strategieën zijn strategieën van de weigering die de terugkomst van de onderdrukten niet kunnen verdragen. Natuur en geschiedenis zijn gescheiden en ondergeschikt gemaakt aan totalitaire systemen; zij sluiten mensen op in een domein van 'abjection'. Dit domein is buiten de orde der dingen. Totaliserende theologieën kunnen niet spreken vanuit deze marges maar alleen over hen. Niettemin dragen we een verantwoordelijkheid voor de marginale mensen en marginale ideeën.

Derhalve kan theologie met een intellectueel geweten momenteel het niet wagen om onze kennis van de verschijningen van het duister tussen haakjes te zetten, en de speculatieve en systematische onderneming weer opnemen. "It is at the extremities of philosophical, psychoanalytic, and theological thinking that the excess of the untought is experienced as loss, lack and desire. It is at these extremities that we need to experiment with new modes of argumentation."¹⁴⁴ Postmodern denken betreft de erkenning van 'wonden' in de rationele argumentatie. Het weigert om het argument te begrijpen als een naadloos weefsel of een lineaire vooruitgang. "The concept of argument is itself be deconstructed by reading the tropes or turns in language that characterize the discourse as levers of intervention."¹⁴⁵ Een deconstructieve theologie is een tropologie. Een theologische tropologie is verschillend van traditionele systematische theologie. Theologie heeft altijd onbeperkte concepten gebruikt die ons voorwaarts stuwden naar de wortel van ons discursieve domein. Maar in de postmoderne theologie lijkt die wortel meer op een ondergrondse wortelstok (rizoom) dan op de hoofdwortel die de kennisboom van de systematische theologie steunt en bovengronds laat groeien.

144 Ch. Winqvist (1986) x.

145 Ch. Winqvist (1986) x.

Het zelfverstaan van een postmoderne theologie is geconstitueerd door een stromende opeenvolging van beelden. Het is een nomadische discipline, een marginale discipline, een ondergrondse groei. Haar strategie is niet de vervollediging van het systeem, maar de locatie van een woning dat een thuis wil geven aan onze thuislozen.

Winquists theologische begripen heeft derhalve een experimenteel karakter. Het kan dadaïstisch worden en dat is een risico, erkent hij. Maar er is ook een risico 'dat we weer in onze kooien terugwandelen'. Het heeft er soms van weg dat deconstructie in de theologie een 'second-order' kritiek behelst die zoekt naar de voorwaarden van theologisch denken. Er is echter een verschil. Het deconstructieprobleem is het probleem van de tekst: we zijn in de tekst. Theologisch denken is tekstproductie. We kunnen niet simpel buiten de tekst treden. Kritische interventie begint van binnenuit en is beter geconstrueerd als transgressief dan als transcendentiaal. Het werk van interpretatie is interventie dat eerder herhaalt dan zichzelf compleet maakt. Winquist werkt met strategieën van herhaling, voortdurend bewegend naar de marges van de discours in filosofie, psychoanalyse en theologie. Het is Winquists hoop dat de verschijningen van duisternis een herhaling zijn van wonden die de taal voortdrijft om het raadsel van de mens te naderen.

Besluit

Hiermee besluiten we de bespreking van de postmoderne of deconstructietheologie en ronden we tevens dit hoofdstuk af. Noch de deconstructietheologie, noch de protestantse theologie – we benadrukken het nog maar eens – zijn daarmee uitputtend behandeld.¹⁴⁶ Het ging ons erom aan te tonen dat de westerse afnemende metafysische ontvankelijkheid ook zijn sporen heeft nagelaten in de theologie, en wel als amenderingen op het metafysische karakter van haar hermeneutische grondpatroon, zeg maar de 'blauwdruk' van haar intenties en pretenties. De anti-metafysische tendens die langs de lijn Ritschl/Herrmann/Barth-Bultmann tot in de twintigste eeuwse theologie doorzet, bevestigt een dergelijke amendering. Dat niet elke theoloog in deze lijn te plaatsen is, moge duidelijk zijn. Paul Tillich, generatiegenoot van Barth en Bultmann, ging geheel eigen wegen en ontwikkelde een theologie met sterk metafysische inslag.¹⁴⁷ Bovendien zouden in deze con-

146 Een productief en oorspronkelijke a/theoloog (sic!) wiens naam genoemd moet worden, is M. C. Taylor. Taylor kritiseert de 'aanwezigheidsmetafysica' vooral in de 'God-is-dood'-theologie van zijn leermeester Th. J. J. Altizer. Meer hierover zie H. van den Bosch (1989, 1992).

Werken en bijdragen die tot de sfeer van de postmoderne theologie behoren zijn onder andere: Th. J. J. Altizer (e.a.) (1982); R. M. Bucher (1989); P. C. Hodgson/ E. Holzwarth (1986); W. Lowe (1986); W. Nethöfel (1987); M. C. Taylor (1982, 1983, 1984, 1986, 1987a+b, 1988, 1990); J. N. Wall (1985); Ch. E. Winquist (1986); E. Wyschogrod (a.o.) (1986).

147 Paul Tillich heeft met name in haar beginfase waardering gehad voor de dialectische theologie. Toch kon hij zich nooit volledig vinden in de uitgangspunten. Dit blijkt reeds uit

text theologen als ondermeer Wolfhart Pannenberg, die aan het begin van de jaren zestig in de 'Pannenberg'-groep een tegenbeweging op gang bracht¹⁴⁸, en Jürgen Moltmann gesitueerd moeten worden.

Wat voegen secularisatietheologie en 'God-is-dood'-theologie toe aan wat de generatie van Barth en Bultmann reeds gezegd heeft, zullen de navolgers van laatstgenoemden zich veelal afgevraagd hebben, als de eersten in de rij van genitief-theologiën zich in de jaren zestig melden.¹⁴⁹ In ieder geval is duidelijk dat de anti-metafysische tijdgeest weer klopt aan de poorten van de theologie en blijkbaar verregaande maatregelen eist. In de traditie van Ritschl/Herrmann/Barth-Bultmann had men om het metafysische karakter van het theologisch-hermeneutisch grondpatroon te amenderen het neokantiaanse spoor gebruikt. In de 'God-is-dood'-theologie worden de eerste rangeermanoeuvres uitgevoerd om te wisselen naar het veel radicalere spoor van het nietzscheaanse gedachtengoed. Vooreerst in de jaren tachtig wordt door de deconstructietheologie dit spoor tenvolle bereiden. Echter met de verwijdering van het metafysische uit het theologisch-hermeneutisch grondpatroon, die deze richting nastreeft, zijn – naar mij toeschijnt – de grenzen van de mogelijkheid tot amendering van het theologisch-hermeneutisch grondpatroon bereikt. De deconstructietheologie heeft een tijdbom onder de theologie gelegd, die zij vervolgens – in de overtuiging dat het niet anders kan – laat exploderen. Postmoderne theologie neemt genoeg met de fragmenten en snippers.

8 Rooms-katholieke ontwikkelingen

8.1 Theologie in een thomistisch raamwerk

In vergelijking met de reformatorische theologie, heeft de katholieke theologie zich op andere wijze verhouden tot de moderniserende westerse tijdgeest. Een niet onbelangrijke reden hiervoor is de rol van de filosofie ten aanzien van de theologie. Een nauwe verbinding tussen theologie en wijsbegeerte is altijd typerend geweest voor het katholieke denken. In de moderne periode is – aldus J. H.

de openingszin van een reactie die Tillich op de dialectische theologie gaf uit 1923: "Der Aufforderung der Schriftleitung der Theologischen Blätter, eine Auseinandersetzung mit den Gedanken von Karl Barth, Friedrich Gogarten und ihren Freunden zu geben, komme ich nur ungern nach. Denn jede Kritik ihrer Kritik steht in Gefahr, die Beunruhigung, die durch sie entstanden ist, zu schwächen und den Anschein zu erwecken, als sollte der Stachel ihrer radikalen Kritik abgestumpft werden. Nichts aber wäre verhängnisvoller als das. Vielmehr muß alles getan werden, um den stachel dieser Kritik in weiten Kreisen innerhalb en außerhalb der Kirche fühlbar zu machen." J. Moltmann (Hg.) (1977) 165. Een mooie onderkoelde schets van de betekenis van Barths theologie geeft Tillich aan het einde van zijn leven in P. Tillich (1967) 338-342.

148 Zie W. Pannenberg (Hrsg.) (1961). Vgl. ook de bijdrage *Is Barth achterhaald?* in J. M. de Jong (1969), met name 98.

149 Vgl. de verschillende artikelen in de bundel J. M. de Jong (1969).

Walgrave – daarom de strijd tegen de moderne filosofieën niet alleen gevoerd in naam van het geloof maar ook in de naam van een traditionele filosofie. Dit leek een voordeel, men was beter in staat de aanvallen van de filosofen te verdedigen door hen te ontmoeten op hun eigen terrein. De nadelige kant was dat, doordat de theologie met een bepaalde wijsbegeerte één blok vormde, het gevaar groter was dat men die filosofie als een *philosophia perennis*, een onveranderlijke ware filosofie zou gebruiken om de ontwikkeling van de moderne filosofie in haar geheel te verwerpen en zich voor de nieuwe denkproblemen ongevoelig te maken. “Paradoxaal zou men kunnen zeggen dat het katholieke denken, juist omdat het voor het goede recht van de wijsbegeerte optrad, moeilijker tot een dialoog met de moderne wijsbegeerte kon komen.”¹⁵⁰

Als halverwege de negentiende eeuw het culturele klimaat omslaat eerder ten gunste van materialisme dan idealisme dan doet de invloed zich direct voelen in de protestantse theologie. We hebben dat in het vorige hoofdstuk getraceerd: de metafysica werd overeenkomstig de tijdgeest, eerder als een last dan als lust een opgevat. In diezelfde periode halverwege de negentiende eeuw werd in rooms-katholieke kring het scholastieke denken gereanimeerd,¹⁵¹ nadat het in de achttiende eeuw volledig uit het denkleven verdwenen leek te zijn. Het betrof een bekrachtiging van reeds langere bestaande strevingen om het thomisme een grotere plaats toe te kennen. In Italië werd het thomisme in de loop van de eerste helft van de negentiende eeuw door met name invloed uit Spanje, waar het thomisme bewaard was gebleven, langzamerhand een factor van betekenis. Jezuiten als L. Taperelli d’Azeglio (†1862) en M. Liberatore (†1892) brachten de neoscholastiek naar Rome. De gebroeders Pecci sloten zich bij deze beweging aan. Giocchino Pecci werd in 1878 paus onder de naam van Leo XIII. Hij heeft dan ook de hand gehad in de stimulering van het neothomisme. Vooral de encycliek *Aeterni Patris* (1879) vormde een markatiepunt. Leo XIII zocht naar wegen om tot een verzoening te komen met de moderne cultuur, evenwel “zonder enig christelijk beginsel prijs te geven.”¹⁵² Leo XIII was van mening dat verkeerde filosofische inzichten, gebaseerd op de moderne, op Descartes teruggaande, filosofie, het hunne hadden bijgedragen aan “de rampen van onze tijd”¹⁵³, en deze moderne filosofie was ook doorgedrongen tot de seminaria. Een ware wijsbegeerte is echter van onschatbare waarde. De vernieuwing nu van de filosofie van Thomas van Aquino biedt een universele weg voor alle problemen van de moderne wereld. Het thomisme¹⁵⁴ beschouwde immers op systematische

150 J. H. Walgrave (1966) 224.

151 Over de neoscholastiek vgl. Theologisch woordenboek III (1957); RGG 4, *Neothomismus* (1986); J. Höfer/K. Rahner (hrsg.) (1962) 923-926; H. Jedin (Hrsg.), *Der Weltpapst Leo XIII: Ziele und Methoden* (1985) 3-27; H. Jedin (Hrsg.), *Das Lehramt und die Theologie* (1985) 316-327.

152 A. M. Heidt (e.a.) (1966) 1548.

153 A. M. Heidt (e.a.) (1966) 1695.

154 We volgen A. G. M. van Melsen (1984).

wijze de gehele werkelijkheid. Mits opnieuw in zijn fundamenteën doordacht met het oog op wat zich aan wetenschappelijke en maatschappelijke ontwikkelingen had voorgedaan, leek het in staat de kloven te dichten waarmee de wetenschap de mensheid had geconfronteerd: "Het thomisme kon de gespecialiseerde wetenschappen plaatsen in een groter verband. Het leek ook de kloof tussen voorwetenschappelijke en wetenschappelijke kennis te overbruggen, omdat het zelf steunde op wat de gewone, de voorwetenschappelijke ervaring aan inzichten kon opleveren. En het was bij machte de kloof tussen ontologische en ethische orde te dichten."¹⁵⁵

Het neothomisme heeft vele decennia stand kunnen houden. Toch vertoonde het thomistische kader na de Tweede Wereldoorlog slijtageplekken. Steeds meer manifesteerde zich een gevoel dat dit kader niet goed in staat was de dialoog met de moderne tijd te dragen. Reeds voor de oorlog kondigden zich de kentering aan. In de Duitse gebieden, alsook in België en Frankrijk hadden velen behoefte aan een verzoening van het thomisme met moderne denkrichtingen. Verder kwam ook het moderne Bijbelonderzoek op gang¹⁵⁶, het ondergeschoven kindje in het neothomisme; en waren er ontwikkelingen die de positie en de rol van de leek in het geheel van de kerk wilden versterken. Na de oorlog verdiepte zich deze reactie. De laatste vernieuwingspoging voor Vaticanum II, de 'nouvelle théologie' in Frankrijk, leidde niet alleen tot discussies maar ook tot een controverse¹⁵⁷, waardoor Rome zich genoodzaakt voelde hieromtrent in *Humani generis* (1950) een positie in te nemen. Met het Tweede Vaticaanse Concilie evenwel werden de vensters van de kerk en daarmee ook van de theologie opengezet. Volgens de eigen woorden van Paus Johannes was "dit idee van een oecumenisch concilie niet de rijpe vrucht van langdurige overwegingen, maar kwam het als de verras-

155 A. G. M. van Melsen (1984) 37.

156 Voor het Bijbelonderzoek vormt het verschijnen van J. Coppens *Histoire critique de l'Ancien Testament* in 1938 een mijlpaal. Vgl. R. Aubert (1969) 40. Uiteindelijk zou in 1943 de bevrijdende encyclic *Divino afflante Spiritu* verschijnen. Een officiële goedkeuring en bemoediging om, zij het voorzichtig, op de ingeslagen weg verder te gaan.

157 De controverse begint midden 1946 door een artikel in *Revue thomiste*, waarin M.-M. Labourdette O.P. heftige kritiek leverde op verontrustende tendensen die hij bij verschillende jezuïetentheologen meende waar te nemen. Het viel hem op dat de tekstkeuze in de serie *Sources chrétiennes* (uitgave van kerkvaders), verzorgd door H. de Lubac S.J. en J. Daniélou S.J., door een bepaalde intentie gestuurd werd, namelijk door het verlangen in de werken van de vaders een aantal categorieën te vinden, die de scholastieke theologie opgegeven had en die opvallend betrekking hadden op het moderne denken. Van H. Bouillard was de snel mis te verstane frase: "Wenn sich der Geist entwickelt, bleibt eine unveränderliche Wahrheit nur dank einer gleichzeitigen korrelativen Evolution aller Begriffe, die unter sich den gleichen Bezug aufrechterhalten, bestehen. Eine Theologie, die nicht aktuell wäre, wäre eine falsche Theologie." (geciteerd bij R. Aubert (1969) 51). Labourdette was verder ook verontrust over de ideeën van onder andere Teilhard de Chardin. Labourdette beschuldigde de door hem onderzochte auteurs van historisch relativisme en subjectivisch relativisme. Aubert stelt dat dit artikel verder niet veel teweeggebracht zou hebben, indien op een gegeven moment niet een aantal verdachtmakingen gecirculeerd hadden.

sende bloei van een onverwachte lente, als een ingeving van de Allerhoogste.”¹⁵⁸ Was de aankondiging van een nieuw oecumenisch concilie enigszins een verrassing, er bestonden zoals we hebben aangegeven allerlei ontwikkelingen die de geest en inzet van het Concilie anticipeerden.

In het vervolg van dit hoofdstuk stellen wij ons ten doel een beeld te schetsen van de essentie van de veranderingen rondom Vaticanum II. We bespreken eerst de onvrede in verschillende kringen aan de vooravond van het Tweede Vaticaanse Concilie over de neothomistische theologie zoals die toen officieel gangbaar was. We doen dit aan de hand van de bundel *Fragen der Theologie Heute* uit 1957, met name de bijdrage van Josef Trütsch. Vervolgens geven we in het kort weer de opvattingen van J. H. Walgrave met betrekking tot de historische oorzaken voor het in het slop raken van het neothomistische denken.

Na Vaticanum II wordt de thomistische synthese gerelativeerd, andere theologische en filosofische benaderingswijzen kunnen en moeten bestudeerd gaan worden.¹⁵⁹ De ‘wereld’ en de menselijke bestaanservaring worden beter verdisconteerd in de theologische reflectie. Deze verschuivingen in het katholieke denken worden hier aan de orde gesteld aan de hand van de theologie van Edward Schillebeeckx.

8.2 Het onbehagen in de theologie

In 1955 verscheen van de hand van Dr. V. Morel O.F.M. Cap. het leerboek *Inleiding tot de theologie*. Het is een mooi en overzichtelijk geschreven boek dat ademt in een pre-vaticaanse sfeer waarvan de vanzelfsprekendheid binnen enkele jaren veel aan kracht zou inboeten.

Het perspectief waarin kerk en theologie worden getekend, heeft een gesloten karakter. De paus van Rome en de bisschoppen die met hem in gemeenschap zijn, vertegenwoordigen het leergezag. Behalve ‘onmiddellijke’ zijn er ook ‘verwijderde’ geloofsnormen, namelijk de Schrift en de overlevering. “Beide bevatten waarheden, voldoende van Godswege gegarandeerd, opdat men ze op Zijn gezag zou aanvaarden; op zichzelf volstaan zij echter niet om eenieder daartoe te

158 De Nederlandse bisschoppen richtten aan de vooravond van het Concilie behalve een bemoedigend ook een vermanend woord tot de Nederlandse geloofsgemeenschap:

“Dit Herderlijk Schrijven is daarom vooral bedoeld als stuwung en aanmoediging. Maar ook als vermaning. Onbewust en onbedoeld immers wordt soms de indruk gewekt, alsof een oecumenisch concilie een soort wereldcongres is op democratische grondslag, of een vergadering waarbij het stille werken van de H. Geest over het hoofd wordt gezien, terwijl men bovendien in een prijzenswaardige bekommernis om de katholieke levensproblemen in eigen land soms te weinig blijk geeft van een katholieke openheid naar het leven en de problemen van de gehele, over de ganse wereld verbreide Kerk.” Herderlijk Schrijven...(1961) 71.

159 Vgl. Decreet over de priesteropleiding: *Constituties en decreten...*, *Optatam totius* (1967) 215 e.v.

verplichten.”¹⁶⁰ De theologie¹⁶¹ staat vooral in dienst van het leergezag. Zij moet niet bewijzen, dat de leer van de Kerk waar is, immers door het feit alleen dat een leerstelling door het onfeilbaar leergezag wordt verkondigd, is zij waar.¹⁶² Nader bepaald heeft de theologie vier taken. Allereerst moet zij de inventaris opmaken van hetgeen de Kerk voorhoudt, een dieper begrip bezorgen van de voorgehouden leer, die leer door rechtstreekse studie van de Openbaringsbronnen en door theologische redeneringen trachten uit te breiden, tenslotte alles tot een harmonisch geheel verbinden.¹⁶³

De scholastiek en met name het thomisme kan hierbij nog steeds grote diensten bewijzen. Morel onderkent de veranderingen die hebben plaatsgevonden, zoals de grotere behoefte aan een meer Bijbelse benadering. Maar toch, de taal van de scholastiek is eeuwenlang beproefd, genuanceerd en gemonsterd, zodat haar termen glashelder en zeer nauwkeurig afgebakend zijn. Terwille van die uitzonderlijke kwaliteiten werd zij vaak gebruikt bij de definitie van een dogma. Met dergelijke vaktaal kan de katholieke theoloog steeds zuiver over zijn leer spreken, terwijl niet in de scholastiek gevormden daar de grootste moeite mee hebben en verstrikt raken in een begrippenverwarring die werkelijk ontstellend is, aldus Morel. “Daartegenover staat echter, dat de scholastieke terminologie voor de moderne mens onverstaaenbaar blijft. Hiervoor is er maar één oplossing, dezelfde die voor vele andere wetenschappen geldt: de vaktaal vertalen en verklaren, met al de risico's die hier soms aan verbonden kunnen zijn.”¹⁶⁴

8.2.1 FRAGEN DER THEOLOGIE HEUTE

Het enigermate zelfgenoegzame beeld dat Morel van het katholieke theologiseren uittekent, was indertijd niet representatief voor de hele theologie. Integendeel, in de jaren vijftig bestond in verschillende kringen een onvrede en onbehagen over de traditionele geloofsleer.¹⁶⁵ Het onbehagen over de theologie komt ook ter

160 V. Morel (1955) 8.

161 Morel geeft de volgende omschrijving: “De theologie is de diepere of wetenschappelijke kennis van de Goddelijke Openbaring, voor zover deze door het leergezag van de ware Kerk van Christus wordt verklaard, ofwel bij ontstentenis van dergelijke verklaringen maar steeds in het licht van de bestaande kerkelijke uitspraken, voorzover zij door rechtstreekse studie van de H. Schrift en de overlevering of volgens een interpretatie met behulp van de natuurlijke rede kan worden achterhaald.” V. Morel (1955) 18.

162 “Zij moet alleen aantonen, hoe een kerkelijke verklaring uit deze of gene eeuw niets anders betekent dan de plechtige bevestiging van hetgeen de christenheid sedert haar ontstaan heeft geloofd en gedaan. Zij heeft tot taak, aldus de encycliek *Humani Generis* van 12 Aug. 1950, aan te tonen, hoe de waarheden, door de Kerk voorgedragen, in de H. Schrift en de overlevering aanwezig zijn en wèl in de zin welke de Kerk er aan hecht.” V. Morel (1955) 8.

163 V. Morel (1955) 28.

164 V. Morel (1955) 31.

165 Men komt een woord als ‘onbehagen’ of ‘onvoldaanheid’ regelmatig tegen in artikelen en werken uit die periode. Vgl. onder andere J. Feiner/J. Trütsch/F. Böckle (1958) 43 e.v. In een vroeg geschrift uit 1952, van de filosoof W. Luijpen, die in het Nederlandstalige gebied een rol zou spelen in de overgang van de neoscholastieke filosofie naar modernere filosofische

sprake in de bundel *Fragen der Theologie Heute* uit 1957. Met name in de bijdrage van Josef Trütsch wordt de traditionele theologie een spiegel voorgehouden. 'Traditioneel' wil zeggen een enigszins maar niet wezenlijk aan de tijd aangepaste theologie, zoals geschetst in het leerboek van V. Morel. Het beeld wat in de spiegel van Trütsch in het oog springt is heel wat ongunstiger dan Morels voorstelling van zaken. Als we thans de analyse van Josef Trütsch¹⁶⁶ gedeeltelijk volgen, valt op dat de theologie verschijnt als een introvert, rationalistisch systeem dat het contact met de contemporaine cultuur lijkt te hebben verloren. De weergave van Trütsch verloopt in twee stappen. Eerst schetst hij de intenties van de klassieke theologie en vervolgens geeft hij aan waarom die benadering niet langer bevredigend is.

8.2.2 HANDBOEKENTHEOLOGIE

"Bepaalde scholastieke, onevenredig lange discussies schijnen een open blik op essentiële en belangrijke vragen, waarvoor de morele en religieuze stromingen van onze tijd ons plaatsen, dikwijls meer te vertroebelen dan te verhelderen."¹⁶⁷ Traditie is in de theologie terecht iets heiligs, aldus J. Trütsch in 1957, maar er kunnen voor de 'handboekentheologie' tijden komen waarin het uitzicht wordt verengd. Gedurende de Verlichting, reeds in de tijd van reformatie en contrareformatie zelfs zijn de bakens verkeerd gelegd aangaande de theologische weergave van de kerkelijke leer. In de traditionele handboeken wordt men de theologie binnengeleid via de apologetica.¹⁶⁸ Met name in het apologetische gedeelte van de geloofsleer moet zij "gelijk een barmhartige Samaritaan" zich neerbuigen over de wonden van de tijd – aldus Trütsch. Dit kan haar het uitzicht benemen, zodat zij de grote samenhang uit het oog verliest, en ook haar eigen diepte niet meer peilt. Trütsch karakteriseert de handboekentheologie met een korte schets die wij in zijn geheel weergeven:

"Apologetiek sluit aan bij de filosofie. Deze toont met het licht van het verstand aan, dat er één God bestaat, die almachtig, alwetend, volstrekt heilig... en dus ook waarachtig is, als Hij tot de mens wil spreken en zich wil openbaren. Verder wordt filosofisch vastgesteld: de plicht om deze God te vereren, de plicht tot religie, zowel inwendig als uitwendig, individueel als sociaal. Daarin ligt tevens de plicht opgesloten deze religieus vereerde Schepper van het heelal, in geloof gehoorzaamheid te betuigen, *als* Hij zich

benaderingen, heet het eerste hoofdstuk veelzeggend *Oorzaak van de onvoldaanheid over de theologie*. W. Luijpen (1952) 12 e.v.

166 Het hoeft geen betoog dat bespreking van dit artikel, hoewel representatief, toch een beperkte en selectieve keuze is. Alleen al de onderhavige bundel bevat een schat aan bijdragen die besprekenswaardig zijn. Daarbuiten kan gewezen worden op de artikelen die Karl Rahner in de jaren vijftig schreef, waaronder het bekende *Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik*. K. Rahner (1954).

167 J. Feiner/J. Trütsch/F. Böckle (1958) 43.

168 Men zou nu zeggen 'fundamenteaaltheologie'.

wil openbaren. – Als! – en hier begint de fundamentealtheologie: kán God tot ons spreken, is Zijn openbaring wel noodzakelijk? – Het antwoord geeft: een bewijs van de mogelijkheid (of beter van de niet-onmogelijkheid) van openbaring, verder van haar morele noodzakelijkheid in de huidige levensorde. – Kunnen wij zo'n openbaring ook als zodanig erkennen, haar van pseudo-openbaringen onderscheiden? Inderdaad, en wel door tekens waarmee God haar omgeven kan en moet, tekens waaronder vooral de fysieke wonderen en de voorspellingen worden genoemd.

Tot dit resultaat kwam men met het natuurlijke verstandslicht. Ditzelfde licht zal nu ook uitmaken of God *werkelijk* en voor alle mensen heeft gesproken. En het antwoord luidt: Jazeker, in Jezus Christus die door zijn Persoon en zijn wonderen, met name zijn verrijzenis, bewezen heeft door God tot de mensen gezonden te zijn. Hij heeft een Kerk gesticht voor alle mensen, die nu nog voortleeft in de met de Paus van Rome verenigde gemeenschap, de rooms-katholieke Kerk. Daarom is datgene wat Christus door de Kerk tot ons zegt, waar en geloofwaardig. De waarheden waarin wij geen inzicht hebben, waarvan de innerlijke evidentie ons ontgaat, kunnen en moeten, als zij ons door de Kerk te geloven worden voorgehouden, 'redelijkerwijze' geloofd worden. De feitelijke instemming moet evenwel vrij zijn en door de genade gedragen. Maar tot dusver kwam men – althans principieel – klaar zonder de 'vrijheid van de geloofsdaad', zonder de 'geloofsgenade' zonder het 'geloofslicht'.¹⁶⁹

Trütsch analyseert vervolgens de redenen van het onbehagen omtrent de traditionele geloofsleer. Hij rubriceert het onbehagen naar vier punten waarvan het eerste luidt dat in de traditionele geloofsleer het 'iets geloven' zo volledig de aandacht opeist dat het 'iemand geloven' op de achtergrond raakt. Geloven wordt primair gezien als een voor waar houden van stellingen. Het tweede punt van kritiek betreft de manier waarop men de openbarende God tracht te kennen. Deze wordt namelijk getoetst aan een verouderd kenideaal. Ook het neothomisme dat langs Descartes om "de weg naar de gezonde traditie van de klassieke metafysica terugvindt", is beperkt, want de God die men wil bewijzen blijft een 'begrijpelijk' God. Het gaat er immers niet alleen om God te bewijzen, een godsbewijs ontleent zijn waarde niet zozeer aan zijn metafysisch-logische strekking, maar veeleer aan een daaraan voorafgaande oorspronkelijke religieuze ervaring. Men bidt niet tot de 'onbewogen eerste beweg' en het 'subsisterende zijn', tenzij men reeds, door iets anders, een religieuze houding gevonden heeft, waarin de 'eerste beweg' en het 'op zich zelf staande zijn' betekenis hebben gekregen. "De werkmethode van de apologetiek miskent...de niet te herleiden eigenwaarde van het kennen van de persoon, wanneer zij deze in een zo weinig aangepast schema drukt, wanneer zij meent het leven te moeten vernietigen om het te kunnen

169 J. Feiner/J. Trütsch/F. Böckle (1958) 44-45.

kennen. Zij gaat tenslotte aan het wezen van historie en van het unieke voorbij.”¹⁷⁰

Het derde punt betreft de vrijheid. Deze neemt in het begrijpen van het geloof een even onbestreden plaats in als de redelijke verantwoordelijkheid. Toch schijnt de redelijke verantwoordelijkheid, in bovengenoemde zin, vrijheid uit te sluiten. Men werpt een dam op tussen het oordeel omtrent de geloofswaarheid, dat op zich zelf, in het ideale geval zou moeten berusten op evident inzicht, en daardoor noodzakelijk zou moeten zijn, en de geloofsinstemming, die vrij moet zijn. Hierbij wordt de vrijheid verklaard deels uit de ‘kinderlijke eerbied’, waarmee het geloof God zijn volgzame instemming betuigt (Billot). In dit laatste geval onderscheidt men een vrij ‘theologisch geloof’ en een in beginsel evident ‘wetenschappelijk geloof’, welke berust op het inzicht in het syllogisme: “Wat God geopenbaard heeft is waar. Welnu God heeft Zijn Drievuldigheid geopenbaard. Dus is God drievuldig.” Trütsch waagt te betwijfelen of deze constructie van een vooropgezet wetenschappelijk geloof overtuigt. “Er is geen uitweg: – concludeert Trütsch – als men het kenideaal daar het best verwezenlijkt ziet, waar geen vrijheid meer is, houdt de vrijheid slechts stand ten koste van de zekerheid, de zekerheid ten koste van de vrijheid. Het bovennatuurlijk geloof ziet echter zichzelf tegelijk als het meest vrije en het meest zekere kennen. Maar dan moet de zgn. ‘traditionele’ leer omtrent het geloven in beginsel mislukt zijn.”¹⁷¹

Welke taak, en dan zijn we bij het vierde punt aanbeland, heeft de ‘genade’ in deze geloofsopvatting nog te vervullen? Wordt in de gangbare geloofsleer niet erg veel aan haar invloed onttrokken? Zeker men schrijft de genade veelvuldige ‘aanvullende functies’ (suppléances) toe. Wanneer bijvoorbeeld de motieven der geloofwaardigheid niet voldoende worden begrepen, komt de genade te hulp. Zo laat men de wil ‘aanvullen’ waar het intellect tekort schiet. De genade mag steeds te hulp komen, waar in concreto de natuurlijke vermogens ‘helaas’ niet voldoen, ofschoon zij in beginsel dit wel zouden kunnen.

Trütsch’ analyse van de tekortkomingen van de traditionele theologie was één van de signalen dat er zich een veranderingsproces aan het voltrekken was. Het naoorlogs katholicisme kreeg naarmate de jaren verstreken immers steeds meer te maken met nieuwe uitdagingen, impulsen en invloeden die op één of andere wijze geïntegreerd dienden te worden.

Het is frappant hoe anders Morel de situatie van de katholieke theologie evalueert: “Het pontificaat van Z.H. Paus Pius XII zal waarschijnlijk in de geschiedenis der theologie als de inzet van een groot bloeitijdperk worden aangetekend. Trouw in het essentiële aan de traditie, maar anderzijds ontvankelijk voor de indrukwekkende resultaten van de gewijde en profane wetenschappen, gaat hij voorop in de hernieuwing en aanpassing van de theologie...”¹⁷² Morel is ook vol goede verwachting over de toekomst: “Indien de theologie tegen het einde van de negen-

170 J. Feiner/J. Trütsch/F. Böckle (1958) 47.

171 J. Feiner/J. Trütsch/F. Böckle (1958) 47-48.

172 V. Morel (1955) 263.

tiende eeuw de indruk naliet van een mannelijk vertrouwen en optimisme...dan heeft de verdere ontwikkeling dezer wetenschap dat optimistisch vooruitzicht niet beschaamd. Wij staan thans temidden van een grote bedrijvigheid in de theologie en al haar hulpwetenschappen. De theologen zijn er in geslaagd, veel beter dan ooit in de vroegere eeuwen, het rechtstreeks contact met de openbaringsbronnen te herstellen en voeling te houden met de eisen en tendenzen van hun tijd. Onze theologie lijkt goed op weg te zijn naar een universele en eigentijdse synthese."¹⁷³

Dat Morel spreekt van 'synthese' geeft er blijk van dat hij de tijdsomstandigheden niet als een dramatische druk op het gebouw van de katholieke theologie heeft ervaren. De geschiedenis heeft intussen geleerd dat de betekenis van Pius XII overschaduwde zou worden door de initiatieven van Johannes XXIII en deze hadden mede tot gevolg dat voor de synthese zoals Morel zich die voorstelde op den duur geen plaats meer was.

8.2.3 DE OORZAKEN VAN DE NATURALISTISCH RATIONALISTISCHE THEOLOGIE

Haar sterk rationalistisch karakter verhinderde het neoscholastieke denken bruggen te slaan naar de contemporaine menselijke bestaanservaring. Kort na het Tweede Vaticaanse Concilie publiceert J. H. Walgrave, hoogleraar in de fundamentele theologie, enkele werken, waarin hij de oorzaken van deze 'verrationalisering' van de katholieke theologie tracht te achterhalen.¹⁷⁴ Zijn intensieve belangstelling kwam niet in het minst voort uit de frustratie met de neoscholastiek reeds gedurende zijn opleidingstijd: "Ik had een duidelijk gevoel dat de verschillende varianten van de neoscholastieke geloofstheologie ergens verkeerd moesten lopen onder de invloed van een principiële fout waarvan geen enkele zich los wist te maken"¹⁷⁵ Door een studie van Newman trok Walgrave de conclusie dat "...wanneer een bepaald probleem in verwarring of tegenspraak vastloopt, er geen andere uitweg is dan een zich bezinnend terugbuigen over de uitgangspunten, die soms zo diep in onze geest geworteld zijn dat ze een neiging hebben zich aan onze kritisch aandacht te ontdekken."¹⁷⁶ Hij kwam tot de conclusie dat de belangrijkste tekortkoming van het neoscholastieke denken gelegen was in het feit dat de klemtoon bij de geloofservaring te eenzijdig lag op het verstandelijke en te weinig op het existentiële. Onderzoek naar de grote scholastici maakte Walgrave duidelijk dat er een kloof bestond tussen hen en de neoscholastiek, en meer bepaald dat die kloof de plaats van de existentiële geloofservaring betrof. Hoe deze kloof in de loop der eeuwen kon ontstaan, bestudeert Walgrave in een uitvoerige studie, die wij reeds eerder noemden.¹⁷⁷ Als grondoorzaak voor het rationalistische karakter van de neoscholastieke theologie wijst Walgrave aan, het

173 V. Morel (1955) 299.

174 J. H. Walgrave (1966). Vgl. ook J. H. Walgrave (1965).

175 J. H. Walgrave (1965) 10.

176 J. H. Walgrave (1965) 11.

177 In Deel I.

proces van de scheiding tussen natuur en genade sinds de Renaissance. We geven hier de belangrijkste punten van zijn analyse weer.

De oudchristelijke opvatting werd gekenmerkt door een verticale religieuze dimensie. De menselijke natuur kent een ontvankelijkheid voor en een verlangen naar de eeuwige Godsgemeenschap. Die werd als het enige zinvolle doel van het mens-zijn opgevat, ofschoon het slechts door Gods genade in ons kon worden verwezenlijkt. In de moderne geest groeit een opvatting die de Godsgemeenschap als 'bovennatuurlijk' doel volledig losmaakt van het pure mens-zijn en dit mens-zijn definieert als een gericht zijn op een 'natuurlijk' doel dat door de eigen krachten van de mens kan worden veroverd. Voor het vergoddelijkte leven is er geen plaats binnen het eigen dynamisme van het menszijn. De 'bovennatuurlijke' gemeenschap met God is een subliem toevoegsel, waar het mens-zijn als zodanig geen behoefte aan heeft en waar het uit zichzelf niet naar verlangt.

Het genadeleven wordt dan niet meer ervaren als reëel begin van de komende Godsgemeenschap, maar veeleer als een zedelijk leven, dat door Gods hulp verdienstelijk wordt voor de Godsgemeenschap in het Hiernamaals. Naar de oudchristelijke opvatting is de genade een transformatie van ons gehele wezen. De eigen levensactiviteiten van dit getransformeerde bestaan zijn geloof, hoop en liefde. Deze vormen samen reeds een reëel, ofschoon nog onvolmaakt begin van het eeuwige leven. De toekomst is reeds begonnen. Wij leven reeds in het komende, het eschatologische. De Kerk, die de gemeenschap is van de gelovigen, is daarom ook een eschatologische werkelijkheid, het hemelse Jeruzalem op aarde. De eigenlijke Kerk is de hemel. De Kerk op aarde is er slechts een onvolmaakte, historische afschaduwing van, een voorhof, een bruggehoofd, een toegangspoort. In de na-Trentse theologie worden de Goddelijke levensactiviteiten in feite genaturaliseerd. In wezen zijn het veeleer natuurlijke daden. Slechts de wijze waarop ze gesteld worden is 'bovennatuurlijk'. Die bovennatuurlijkheid zelf doet zich veeleer voor als een relatie van verdienste tot een eeuwig leven, dat louter als toekomst en hiernamaals wordt gedacht. De heiligmakende genade is niet zozeer een transformatie van ons gehele wezen, dan wel een werkzaam zijn in ons van de H. Geest die ons door zijn dadelijke Genade tot het goede beweegt en aan dat goede verdienstelijkheid schenkt voor de Eeuwigheid. Er wordt nog wel gesproken over een geschapen heiligmakende genade, maar men krijgt de indruk dat achter de verbale uitleg ervan geen reële idee meer schuilt.

Tenslotte – aldus Walgrave – verliest het geloof zijn soevereine onafhankelijkheid. Het kan slechts in het menselijk leven binnentreden wanneer het door de rede wordt verantwoord en het is aan een kritische waakzaamheid vanwege de rede onderworpen.¹⁷⁸ Vroeger was het duidelijk dat het geloof een zelfstandige kennis was van God zelf, zij het dan een kennis door Goddelijke sympathie, niet door aanschouwing. Die kennis ontving in de H. Schrift en de dogmatische uitspraken een door God gewaarborgde verwoording, die echter het levensgeheim evenzeer versluiert als uitdrukt. De Goddelijke oorsprong van de geloofskennis werd in het

178 J. H. Walgrave (1966) 137-138.

geloofslicht of de innerlijke Openbaring met zekerheid erkend, ofschoon een reflectie op onze natuurlijke ervaring het feit van de Openbaring ook in zeker mate voor de rede kon verantwoorden. In de moderne tijd wordt het gehele wezen van de geloofsact naar een aanvaarding van dogmatische proposities verlegd. De Goddelijke oorsprong ervan kan niet door het geloofslicht gewaarborgd en moet dus door de rede bewezen worden.¹⁷⁹

Samenvattend ligt volgens Walgrave de 'grondfout' in het moderne katholieke christendom, dat wil zeggen dat van na de Renaissance, in een 'naturalistisch rationalisme'. Deze is het resultaat van een antropologie die het domein van het mens-zijn strikt beperkt houdt binnen de grenzen van een menselijke natuur, die als zodanig eigenlijk niets heeft te maken met het heil van de christelijk boodschap.¹⁸⁰

8.3 De perspectiefwisseling van natuur-bovennatuur naar Kerk-wereld

Het naar de achtergrond schuiven van het thomistische denkkader formuleert Edward Schillebeeckx pregnant als de overgang van de *natuur-bovennatuur*-discussie naar de *Kerk en wereld*-problematiek. Een overgang die in zijn werk is na te trekken en waar rond 1955 een scheidslijn ligt.¹⁸¹ Deze verschuiving deed zich uiteraard bij meer theologen voor. Theologen die schreven in *Fragen der Theologie Heute* zoals F. Böckle, J. Feiner, H. Fries, K. Rahner, J. Trütsch en E. Schillebeeckx, worden na het Tweede Vaticaanse Concilie bekende namen. Zij zouden eraan bijdragen de geest van Vaticanum II handen en voeten te geven in een adequate theologie.¹⁸² Met Schillebeeckx behoort K. Rahner (1904-1984) tot de belangrijkste modernere katholieke theologen.¹⁸³ Rahner was net als Schillebeeckx gevormd in een enigszins met de moderne tijd bemiddelde scholastiek, die van J. Maréchal. Rahners en Schillebeeckx' pre-conciliaire opvattingen lijken op

179 J. H. Walgrave (1966) 137, 268-270.

180 J. H. Walgrave (1966) 243.

181 Vgl. *Ten geleide* in E. Schillebeeckx (1966b).

182 Verschillende auteurs van *Fragen der Theologie Heute* participeerden eveneens in het grootse project *Mysterium salutis*, dat was bedoeld als antwoord op de grote protestantse werken zoals van K. Barth. Belangrijke inspirator was K. Rahner. Uitdrukkelijk leidend thema werd heilsgeschiedenis. De voorbereidingen vielen samen met de voorbereidingen van het Tweede Vaticaanse Concilie: "Man kann ohne Übertreibung sagen, daß in *Mysterium Salutis* weitgehend die gleichen Anliegen und Themen aufscheinen, die in den entscheidenden Texten des Vaticanum II zum Zug gekommen sind. Dies gilt vor allem von der heilsgeschichtlichen Ausrichtung, welche die Konstitutionen über die Liturgie, die Offenbarung, die Kirche ebenso prägt, wie sie *Mysterium Salutis* bestimmt." M. Löhrer (1981) 37.

183 Rahners theologische activiteit en productiviteit waren enorm. Het corpus van zijn theologische werk is vervat in de vanaf 1954 verschijnende *Schriften zur Theologie* dat bij het verschijnen van *Grundkurs des Glaubens* in 1976, de synthese van zijn theologische gedachten, 12 banden telde. In 1984 zou de zestiende band verschijnen. In de afsluitende paragraaf van deze sectie belichten we enkele uitgangspunten van Rahners transcendentiaaltheologie.

verschillende punten te convergeren.¹⁸⁴ In Nederland, waar bijvoorbeeld ook P. Schoonenberg koos voor de oriëntering van de nieuwe theologie¹⁸⁵, was er veel sympathie voor de Franse discussie over de methode van de theologie. Een bijdrage om het veranderende klimaat op noemer te brengen kwam van de Leuvense wijsgeer A. Dondeyne die in 1961 *Geloof en Wereld* publiceerde. Een boek dat niet alleen in diverse talen is vertaald, maar dat ongetwijfeld een katalyserende werking heeft gehad omdat het de belangrijke thema's voor de komende periode in kaart heeft gebracht.¹⁸⁶

Wij zijn er thans in geïnteresseerd enkele krachtlijnen bloot te leggen van de veranderingen die de katholieke theologie zou doormaken. We concentreren ons daarbij op Edward Schillebeeckx.

Het werk van Schillebeeckx (1914) weerspiegelt de transformatie van de rooms-katholieke theologie in de jaren vijftig en zestig en de daarbij behorende theologische turbulentie. Aan de hand van enkele publikaties laat zich de dynamiek van die jaren goed natrekken. Dit betreft allereerst *De nieuwe wending in de huidige*

184 "...zij steunt (dwz. de benadering van zowel Schillebeeckx als Rahner, R.v.d.Z.) op een voelbare vertrouwdheid met het fenomeen der ontwikkeling en ziet daarom de concrete factoren zakelijk onder ogen, ook die van de 'logische' theorieën. Beide zoeken hun inspiratie niet alleen in de positieve, vooral Bijbelse theologie, maar proberen ook de verschillende motieven van hun voorgangers duidelijker te plaatsen, door een ruime aandacht voor de psychologie, de sociologie en vooral de filosofie van het menselijke kennen en zijn ontwikkeling. In de uitwerking blijkt anderzijds de 'school' waaruit elk stamt, temeer daar hun bijdragen onafhankelijk van elkaar ontstonden." T. M. Schoof (1968) 223/224.

185 Vergelijk P. Schoonenberg (1956). Schoonenbergs niet gepubliceerde proefschrift handelde over de nouvelle théologie: *Theologie als geloofsvertolking. Een kritische samenvatting van de leerstellige inhoud der hedendaagse katholieke franse literatuur over de verhouding der speculatieve theologie tot het geloof* [manuscript]. Maastricht 1948. Over de ontwikkeling van Schoonenbergs theologie zie het artikel van L. Bakker (1971).

186 In een zeer positieve bespreking van dit boek heeft Schillebeeckx dit voorzien. Hij noemt dit boek een gebeurtenis: "...in dit boek komt aan het woord het formulerend bewustzijn van tenslotte enkele fundamentele ideeën die in meerdere landen in diverse katholieke milieus naar een juiste uitdrukking zoeken en, ondanks alles, in het geheel van het wereldkatholicisme gezien, alsnog geenszins gemeengoed zijn geworden. Hier treffen wij de spits van het katholieke denken, een vooruitgeschoven post...Wat in dit boek sommigen 'progressief' zal lijken wordt m.i. over tien of twintig jaar 'officieel kerkelijke' leer of (vooral)-levenshouding. In al zijn moderniteit formuleert dit boek slechts oerevidenties van het geloof, in confrontatie evenwel met een gewijzigde wereldsituatie." E. Schillebeeckx (1962) 78.

Hij besluit de bespreking met de constatering dat dit boek een lichtbaken zou kunnen zijn voor alle bisschoppen "die hun woord te zeggen zullen hebben op het komende algemene Concilie, vooral bij de problematiek van de confrontatie van de Kerk met de huidige wereld. Daarom wens ik slechts dat vertalingen kunnen verschijnen nog vóór het oecumenische concilie, dat met menig door Dondeyne gesteld probleem te maken zal krijgen, zijn definitieve werkzaamheden begint." E. Schillebeeckx (1962) 83.

Juist voor de problematiek die er ter sprake kwam, werd de auteur op het Concilie uitgenodigd om deel te nemen aan de voorbereiding van de constitutie *Gaudium et Spes*. A. Dondeyne (e.a.) (1972) 9.

dogmatiek uit 1961, en verder Schillebeeckx' reflecties omtrent *Gaudium et Spes*, de pastorale constitutie waarin de Vaticaanse vernieuwingsgeest bij uitstek werd verwoord. Het eerste artikel heet *Kerk en wereld* en is van 1964; het tweede is uit 1967: *Christelijk geloof en aardse toekomstverwachtingen*.

8.3.1 DE NIEUWE WENDING IN DE HUIDIGE DOGMATIEK

Schillebeeckx heeft in de verschillende perioden altijd aandacht gehad voor de relatie Kerk en wereld. Dat hangt samen met een aantal beslissende invloeden die hij van verschillende kanten onderging. Zo was de scholastiek waarin hij werd gevormd al lang geen 'onbemiddelde' scholastiek meer. Tijdens zijn opleiding raakte hij geboeid door de antropologie van de filosoof D. M. De Petter, wiens persoonlijke synthese van de thomistische traditie en de moderne fenomenologie, met name die van Husserl, op enkele wezenlijke punten verschilde van de filosofie van J. Maréchal, het uitgangspunt van Rahners thomistische omduiding.¹⁸⁷

Een andere beslissende invloed onderging Schillebeeckx in Frankrijk waar hij vlak na de oorlog verbleef. In Parijs volgde hij colleges in existentialisme en personalisme en in Le Saulchoir raakte Schillebeeckx in de ban van het historisch theologiseren van Chenu en van diens Thomasinterpretatie. Bovendien liet hij zich meeslepen door de dynamische toewending tot de wereld van de Franse kerk. Sinds deze jaren is hij zich intensiever gaan bezighouden met de wederzijdse betrekkingen tussen Kerk en wereld, een concrete transpositie van het oude probleem van natuur en bovennatuur.

In 1961, in de eerste aflevering van het *Tijdschrift voor Theologie* lijkt Schillebeeckx met het artikel *De nieuwe wending in de huidige dogmatiek*¹⁸⁸ een eerste bestandsopname te maken van de veranderingen die de afgelopen jaren te zien waren geweest. Belangrijker dan een materieel overzicht te geven van de theologische ontwikkelingen tot dan toe acht hij het om te beklemtonen dat er zich 'structurele' veranderingen aan het voltrekken zijn.¹⁸⁹ Er ontstaat een nieuwe theologische synthese, een vernieuwing waaraan niet één theologisch traktaat ontsnapt. "De nieuwe perspectieven van het huidige denken, alsook de terugkeer naar de bronnen, vooral van de Schrift, en bovendien het contact met de anglicaanse, reformatorische en orthodoxe theologie, riepen in de denkende geloofsgemeenschap een vernieuwende dogmatiek in het leven."¹⁹⁰ De hoofdfactor van deze ontwikkeling is gelegen in de aandacht voor de confrontatie tussen het historische-nieuwe en het geloof. Verder ook in de nieuwe denksituaties die zijn ontstaan door de zichzelf in deze wereld steeds opnieuw uitdrukken menselijke ervaring, met name ook zoals deze in de eigentijdse literatuur en in de wijsbegeer-

187 T. M. Schoof (1968) 150.

188 E. Schillebeeckx (1966a).

189 Vgl. J. Trütsch in het bovengenoemde artikel, met name J. Feiner/J. Trütsch/F. Böckle, *Bijdrage der eigentijdse Theologie* (1958) 48 e.v.

190 E. Schillebeeckx (1966a) 282.

te wordt geëxpliciteerd. Door de lichamelijkheid van de mens – aldus Schillebeeckx – is het geloofsleven steeds ‘perspectivistisch’. In zijn aardse geloof heeft de mens slechts vanuit een eindig, beperkt en historisch standpunt een perspectief op de absolute heilswerkelijkheid. “Niet de heilswaarde verandert...maar het perspectief waarin wij het begripelijke (dat uiteraard beelden insluit) de heilswerkelijkheid viseren, wisselt in de loop der tijden en van persoon tot persoon, en zo groeit het waarheidsbezit of het persoonlijke geloof, en groeien ook onze geloofsbegrippen.”¹⁹¹ Elk conceptualisme, de verabsolutering van één bepaald begripelijk uitgedrukte visie, is daarom per definitie het meest krasse relativisme, omdat het één bepaald perspectief op het absolute verabsoluteert, en zich daardoor afsluit voor elke aanvulling.

Eenmaal het vertrekpunt bepaald en geformuleerd stelt Schillebeeckx zich ten doel “enkele bijzonder opvallende kenmerken van de nieuwe menselijke gevoeligheid...(te) bespreken en de terugslag ervan op de dogmatiek na (te) gaan.”¹⁹²

1. Allereerst beziet Schillebeeckx in het licht van het beroep op de menselijke bestaanservaring het werk van de theologie. De theologie bezint zich op het geloofsmysterie en in het licht hiervan op aardse levensproblemen. Schillebeeckx beklemtoont dat het Godsmysterie geen ‘supra-mysterie’ is. “Het geloofsmysterie is juist een ontsluiting van het Godsmysterie waarin het menselijke denken uitmondt. Het gevolg hiervan is dat de openbaring van dit mysterie gebeurt in en door heilsfeiten; zij is geen openbaring van een a.h.w. nieuwe metafysiek, een soort supra-metafysiek.”¹⁹³ De aardse beleving van het genadeleven ligt existentieel anders dan de beleving van onze hemelse verheerlijking. De gelovige verhoudt zich tot God, van de ene kant door de genade van het geloof, de hoop en de liefde, maar van de andere kant is hij in al zijn levensdaden, ook in zijn geloof, in zijn hoop en liefde, getekend door zijn aardse lichamelijkheid. De Openbaring komt tot de mens niet in hemelse begrippen en woorden, maar in woorden, begrippen, beelden, handelingen en tekenen die uit onze natuurlijke bestaanservaring stammen. De aardse structuur van onze persoonlijke gemeenschap met God bepaalt de theologische methode van de dogmatiek. Daarom moet de ‘speculatieve’ of bezinnende theologie ook aansluiting zoeken bij menselijke bestaanservaring. Het is nu één van de opvallende kenmerken van de nieuwe dogmatiek – aldus Schillebeeckx – dat in het menselijke denken een begripelijk moment wel wezenlijk aanwezig is, dat het echter niet leeft van het begrip maar van de ervaring, van de wisselende waarnemende contacten met de heilswerkelijkheid. Het laatscholastieke denken dat de theologische handboeken (tot dan toe) kenmerkte, beschouwde de ervaring veeleer als een uitgangspunt dat ons begrippen aan de hand doet, in de mening dat het verdere denkproces louter begripelijk kon verlopen.

191 E. Schillebeeckx (1966a) 285.

192 E. Schillebeeckx (1966a) 286.

193 E. Schillebeeckx (1966a) 287-288.

2. Een tweede kenmerk betreft de affirmatie van de wezenlijk incarnatie van de mens, die bovendien gezien wordt als een fundamentele vrijheid en 'Wesen der Möglichkeit'. Het verlaten van het fysicisme, waarbij de mens werd gezien als een 'natuurbepaaldheid' en de erkenning van de eigenheid van de 'condition humaine' is volgens Schillebeeckx de voornaamste aanwinst van de moderne fenomenologische wijsbegeerte. Er is sprake van een breuk met de dualistische mens-opvatting. Er groeit een synthese tussen de consequente aanvaarding van het personalisme en de erkenning van de wezenlijke incarnatie van de menselijke persoon. Het specifiek menselijke is niet voorgegeven, maar iets wat gerealiseerd moet worden. Pas in de wereld komt de mens tot zichzelf. Hierdoor worden zowel de menselijke vrijheid als haar situationele karakter sterker beklemtoond en komt men tot een genuanceerder inzicht in de wezenlijke ambiguïteit van de menselijke dimensie. Deze erkenning van de 'condition humaine' heeft op dogmatisch gebied 'revoluties' teweeggebracht, "...of juist: zij is deze aan het voltrekken: zowel in de christologie en mariologie als in de bezinningen op de Kerk en haar sacramenten, als ook in de eschatologie; niet minder in de genadeleer en in de traktaten over geloof, hoop en liefde."¹⁹⁴

Schillebeeckx schetst in de volgende paragrafen in grote lijnen de veranderingen op genoemde gebieden. Een paar elementen worden er nu uitgelicht.

In christologisch opzicht wordt de menselijkheid van Jezus beschouwd als de grond, niet van Jezus' persoon-zijn zonder meer, maar van zijn persoon-zijn op een menselijke wijze. Bovendien worden wij er ons uitdrukkelijker van bewust dat de Menswording werkelijk een 'mens'-worden is. Jezus' menswording is door heel zijn menselijke leven heen een groeiende werkelijkheid, die haar actieve rustpunt vindt in het sluitende incarnatie-moment: Jezus' verrijzenis, verheerlijking en eschatologische Geestes-uitstorting. Verder: Christus is voor ons niet alleen de openbaring van Gods uitnodigende liefde, maar is tegelijkertijd de persoon die als mens dit liefde-aanbod van de Vader heeft aanvaard.

Via de christologie wordt zo ook het triniteitstraktaat vernieuwd. Bovendien wordt door het idee van de intersubjectiviteit tussen ons en de mens Jezus, die persoonlijk God is, de genadeleer meer in existentiële termen dan in categoriale begrippen uitgedrukt. Het idee van wederkerigheid tussen God en mens komt in de genadeleer centraal te staan. God laat zich persoonlijk door de mens beminnen: dit juist is de kern van de heiligmakende genade. Door deze terugkeer naar vooral het gewone, door alle christenen belevenderwijs gedachte genadeconcept, kreeg men weer oog voor het (zij het impliciet) bovennatuurlijke ervaringsmoment zowel van het geloof als van de hoop en de liefde. Het valt niet te ontkennen – aldus Schillebeeckx – dat de ecclesiologie in de laatste eeuwen opvallend dualistisch dacht. We zien nu gebeuren dat de Kerk hoe langer hoe meer wordt beschouwd als een mysterie in een aardse, historische verschijningsvorm.

3. Overgaand naar het derde kenmerk noemt Schillebeeckx de historiciteit van het menselijk leven en dan valt de term 'heilsgeschiedenis'. Inzicht in het heilshistorische aspect van de Openbaring heeft de opzet van elk theologisch traktaat gewijzigd. Gods handelen is geschiedenis doordat het zich openbaart, en het openbaart zich door geschiedenis te worden. Wanneer de theologie vandaag vraagt naar de inhoud van de Godsopenbaring bijvoorbeeld met betrekking tot het scheppingsgeloof, gaat zij eerst onderzoeken hoe Israël als Godsvolk de realiteit van de schepping heeft beleefd en religieus geïnterpreteerd, vervolgens hoe Christus, bewust van zijn Zoonchap, deze scheppingswerkelijkheid beleefde en het vroegste Christendom, als het in Christus verlorene Godsvolk, deze scheppingswerkelijkheid concreet beleefde en interpreteerde. In het licht van de heilsgeschiedenis krijgt de speculatieve theologie een nieuwe gestalte, terwijl vroeger daarentegen de theologische traktaten niet zelden 'verfilosofeerd' werden en de filosofie op haar beurt werd 'vertheologiseerd'.

4. Een vierde kenmerk is het hedendaagse besef van de binnenwereldlijke opdracht van de mens en de tendentie naar secularisering. Men ontdekte weer eigenwettelijke natuurlijke structuren. We zijn tot het inzicht gekomen dat de christen niet alleen voor de hemel moet werken. Hij is ook verantwoordelijk voor de aarde en voor de aardse toekomst. De christen weet nu dat hij de wereld waarin hij leeft, trouw moet blijven; hij is ten volle verantwoordelijk voor de toekomst van deze wereld. "De christen accepteert met de wereld, tevens alle wetmatigheden en alle mogelijkheden die in zijn bestaan in deze wereld liggen opgesloten. Hij staat affirmerend tegenover de cultuur, in al haar uitingen. Hij weet zich verbonden met alle mensen, en niets belet hem dan ook samen te werken, indien deze samenwerking is gericht op het behoud en de ontplooiing van de menselijke waarden en ons niet mede-schuldig maakt aan het kwaad. Bij dit alles staat hij *in het geloof*. Zijn profane bemoeienis met deze wereld is een *christelijke* opdracht. Het christendom wil dus beslist een gestalte geven aan deze wereld."¹⁹⁵

5. Het vijfde en laatste kenmerk stip ik slechts aan. Het betreft het oecumenische karakter van de huidige dogmatiek. De erkenning van het perspectivisme van het menselijke bewustzijn heeft geleid tot een dialoog met andersdenkenden en -gelovigen. De oecumenische gerichtheid van de nieuwe dogmatiek is opvallend, waar zij vroeger in de opbouw van al haar onderdelen een anti-ketterse synthese maakte. Zij krijgt hierdoor innerlijk een groter evenwicht, waarin aan 'vergeten waarheden', dat wil zeggen aan geloofsaspecten die door de reactie tegen de prijsgeving van andere dogmatische elementen op de achtergrond raakten, opnieuw de hun toekomende plaats wordt gegeven.

195 E. Schillebeeckx (1966a) 308.

8.3.2 VAN 'SCHEMA 13' TOT 'GAUDIUM ET SPES'

In deze bestandsopname lijkt het Tweede Vaticaanse Concilie zijn schaduwen te hebben vooruitgeworpen. De structurele verandering in het denkpatroon welke Schillebeeckx in het katholieke theologiseren in 1961 meent waar te nemen, zal zich binnen het bestek van enkele jaren voltrekken.

De verschuiving van de theologische en kerkelijke aandacht van de natuur-bovennatuur-problematiek naar de Kerk-wereldproblematiek wordt met name gecanoniseerd door *Gaudium et Spes*, de pastorale constitutie over de Kerk in de wereld van deze tijd. Deze constitutie is een produkt van het Concilie zelf. De verschillende ontstaansfasen die het ontwerp heeft doorgemaakt, weerspiegelen de grote mentaliteitsverandering in de loop van de vier Conciliejaren.¹⁹⁶ Schillebeeckx heeft zelf gedurende de Conciliejaren bijgedragen aan deze mentaliteitsverandering; niet alleen door de becommentariëring van de oorspronkelijke schemata ten behoeve van de Nederlandse bisschoppen, maar ook door de voordrachten die hij te Rome verzorgde.¹⁹⁷

Op 16 september 1964 houdt Schillebeeckx een lezing¹⁹⁸ in Rome, over schema 13 (het latere *Gaudium et Spes*). Het krachtenspel rond de totstandkoming van de constitutie is dus nog in volle gang; ruim een jaar later op de laatste werksitting van het Concilie op 7 december 1965 zal het definitief worden goedgekeurd en afgekondigd. De toon van Schillebeeckx' lezing heeft bijna iets bezwerends, Schillebeeckx pleit vurig voor de overwinning van het dualisme tussen Kerk en wereld eigen aan de traditionele leer. "Werkt de Kerk dan alleen voor een na-historische toekomst, het hiernamaals, terwijl in de niet-kerkelijke wereldconferenties ijverig wordt gewerkt aan de opbouw van de wereld, de promotie van de volken en een betere aardse toekomst voor alle mensen?...het kan niet de bedoeling der Kerk zijn haar gelovigen weg te halen uit deze aardse verantwoordelijkheden die de geschiedenis van het mensdom in spanning houden."¹⁹⁹ Hij betoogt dat de mondiale betekenis van het Tweede Vaticaanse Concilie staat of valt met het resultaat van Schema 13. "Juist dit Conciliestuk zal het bewijs moeten leveren, of de institutionele Kerk zich als het al-van-alles beschouwt, dan wel (in en door haar geloof in het komen van het Rijk van God) als een aan Christus onderworpen dienend orgaan van de hele mensheid... zij (de Kerk R. v.d. Z.) zou de eigen opdracht van Schema 13 miskennen en de wereld in de kou laten staan, indien zij deze wereld enkel zou tegemoet treden als een onheilige realiteit, welke slechts in

196 Aldus E. Schillebeeckx (1967) 78. De ontstaansgeschiedenis van deze constitutie is buitengewoon interessant. Zij stond aanvankelijk niet op het conciliooster. Het is aan de toespraak (over de Kerk *ad intra* en *ad extra*) van kardinaal Suenens op een bijeenkomst in december 1962 te danken, dat de ontwikkeling van het oorspronkelijke schema uiteindelijk uit zou monden in de constitutie. Het is niet onwaarschijnlijk dat paus Johannes XXIII persoonlijk zijn invloed heeft aangewend ten einde deze koers te gaan varen. Vgl. H. de Riedmatten (1967).

197 T. M. Schoof (1968) 237 e.v. en J. A. Brouwers (1989).

198 Gebundeld als *Kerk en wereld* in E. Schillebeeckx (1966b).

199 E. Schillebeeckx (1966b) 128.

de macht van den boze ligt en alleen thuis hoort in 'deze wereld die zal vergaan'."²⁰⁰ In de theologische onderbouwing die dan volgt beklemtoont Schillebeeckx 'de wereld' als objectieve uitdrukking van het genadeleven. 'Wereld' is die realiteit welke – ofschoon zij een profane werkelijkheid blijft met eigen wetten, structuren en een eigen wereldlijke doelstelling – door God in Christus werd opgenomen in de absolute en gratuïte nabijheid van God. 'Wereld' is bovendien niet statisch, zij is iets dat de mens in handen is gegeven om te vermenselijken en tot een menswaardige woonplaats te maken in dienst aan het hele mensdom. In de huidige heilssituatie van de Incarnatie is 'de wereld' impliciet christendom: een eigen, niet-sacrale maar geheiligde uitdrukking van de levensgemeenschap van de mens met de levende God, terwijl de Kerk als heilsinstituut, daarvan de apart gezette, sacrale expressie is. "Spreken over de verhouding van de Kerk tot de Wereld is dan ook geen dialoog tussen het christelijk-eigene en het christelijk-vreemde, tussen het religieuze en het profane, het bovennatuurlijke en het binnenwereldlijke, maar wel – en hier grijpen we de kern van heel het probleem – tussen de *twee complementaire belevingsvormen van het ene christendom*: de sacrale, apart gezette, *kerkelijke* uitdrukking van het theologale leven van de gelovigen – en de *wereldlijke*, niet apart gezette uitdrukking van datzelfde genadeleven."201

Hieruit volgt dat de Kerk niet paternalistisch kan neerkijken "op de lage landen van de 'wereld daarbuiten', alsof na de Constitutie over de Kerk, waarin wij ons op heilige grond bevonden, de Kerk nu een haar vreemde, onheilige wereld gaat betreden. De bodem die wij in Schema 13 betreden is *heilige grond*."202 De eerste taak van Schema 13 ligt er daarom volgens Schillebeeckx in dat de Kerk de heiligheid van de grond die zij betreedt als zij zich tot 'de Wereld' wendt, officieel zal erkennen, bovendien heeft de Kerk niet alleen iets te zeggen tot de wereld, maar heeft zij ook te luisteren naar wat het concrete mens-zijn zelf aan bestaansverheldering, aan toekomstprojecten, aan inzet voor een menswaardiger leven van heel het mensdom te zien geeft.

Een derde punt is dan de relaties tussen kerkelijke gelovigen en kerkelijke leiders, laïcaat en hiërarchie, met name bezien tegen een veranderde, zich seculariserende samenleving. Allerlei activiteiten die vroeger alleen door de institutionele kerk ter hand werden genomen (onderwijs, ziekenverzorging etc.) zijn nu geseculariseerd en rechtstreeks 'door het mensdom' in handen genomen, het is onderdeel geworden van de aardse ordening van de tijdelijke maatschappij. "...t.a.v. de ordening van een menswaardige levensstatus voor alle mensen kan het kerkvolk juist in zijn laïcale conditie en toch als christen opdrachten en verplichtingen hebben, die als zodanig niet toekomen aan de kerkelijke hiërarchie. Immers, voor de opbouw van de tijdelijke maatschappij heeft de kerkelijke hiërarchie geen mandaat van

200 E. Schillebeeckx (1966b) 128.

201 E. Schillebeeckx (1966b) 132.

202 E. Schillebeeckx (1966b) 133.

Christus gekregen; zij is voor het Evangelie apart gezet.”²⁰³ Schema 13 zou dit – aldus Schillebeeckx – duidelijk naar voren moeten brengen, nl. dat de grenzen van de kerkelijke hiërarchie in verband met de concrete inzet voor een betere menselijke wereld, nog geen grenzen zijn voor haar gelovigen die in de wereld staan.

In een reflectie over het resultaat waar Schema 13 uiteindelijk toe zou evolueren namelijk *Gaudium et Spes*, drie jaar later, toont Schillebeeckx zich content, zij het dan niet zonder de nodige kritische opmerkingen (die we hier niet zullen herhalen).²⁰⁴ De pastorale constitutie laat volgens hem een fris geluid horen vergeleken met wat gelovigen traditioneel hebben gehoord over ‘de wereld’ en het proces van secularisering en humanisering. Hij constateert dat enkele grondideeën die door theologen sinds de laatste wereldoorlog zijn uitgewerkt, officieel gemeengoed geworden zijn van de kerk. “En wat deze theologen hebben uitgewerkt, stamt zelf uit de nieuwe bestaanservaring van het mensdom, een ervaring die zij gepoogd hebben te duiden in het licht van de heilsopenbaring.”²⁰⁵ Het parool is niet meer wereldvlucht, maar met deze wereld naar de toekomst vluchten, de wereld zelf meenemen in de christelijke toekomstverwachting die het aardse nu reeds transformeert. Fundamenteel voor de constitutie acht Schillebeeckx het inzicht dat er een mysterieuze band is tussen de aardse toekomstverwachting en de eschatologische eindverwachting. Daaruit volgt dat de christelijke hoop op het eschaton ook de inzet voor het opbouwen van een betere aardse wereld stimuleert. Kort en goed samengevat heeft het Concilie in de constitutie op een drievoudige manier het dualisme tussen Kerk en wereld willen overwinnen: “de discrepantie tussen godsdienstigheid en het leven-in-en-aan-de-wereld is on-christelijk; er is bovendien een wel gesluierde maar toch reële relatie tussen de aardse en de eschatologische toekomst; tenslotte ‘de Geest naar God...is actief present in deze (aardse) evoluties.’”²⁰⁶

8.3.3 KERK ALS SACRAMENT

De Kerk als sacrament is een thema dat bij uitstek de vernieuwing kenmerkt. Het is niet verwonderlijk dat daarover een uitvoerige exegese bestaat. Uit het koor van exegeten laten we twee stemmen klinken die het betekenis van het begrip Kerk als sacrament meer reliëf geven.

“In Christus is de Kerk als het ware het sacrament, dat wil zeggen het teken en het instrument, van de innige vereniging met God en van de eenheid van heel het menselijk geslacht...”²⁰⁷ In de oorspronkelijke tekst stond het er iets anders en volgens P. A. van Leeuwen ook iets duidelijker: “teken en werktuig van de

203 E. Schillebeeckx (1966b) 136.

204 E. Schillebeeckx (1967).

205 E. Schillebeeckx (1967) 95.

206 E. Schillebeeckx (1967) 96.

207 Constituties en decreten..., *Lumen Gentium* (1967) nr 1, 52.

eenheid van de mensheid en van de vereniging met God." Van Leeuwen stelt verder dat de menselijke eenheid voorop stond, want deze is sacrament, het werkzame teken van de vereniging met God en niet andersom. Dit is omgedraaid omdat men meende God voorop te moeten plaatsen als beginsel van eenheid, daarbij over het hoofd ziende, aldus Van Leeuwen, dat de sacramentele zin en werkdadigheid vanuit de schepping, in dit geval vanuit de menselijke eenheid geschiedt. Naastenliefde, menselijke eenheid is sacrament van Godsliefde.²⁰⁸

Het begrip komt wederom voor in nummer 9, waar het tweede hoofdstuk over het Volk van God begint: "God heeft de vergadering van hen die gelovend naar Christus opzien als naar de bewerker van het heil en het beginsel van eenheid en vrede samengeroepen en tot de Kerk gemaakt, om voor allen en ieder afzonderlijk het zichtbare sacrament te zijn van deze heil brengende eenheid." Heil is gemeenschap.²⁰⁹ Heil verwerkelijkst zich dus in de eenheid en de vrede. In nummer 48 wordt het als volgt gebruikt: "Christus, van de aarde omhooggeheven, heeft allen tot zich getrokken. Uit de doden verrezen, heeft Hij over zijn leerlingen zijn leven gevende Geest uitgezonden en door Hem zijn lichaam, dat is de Kerk, tot het universeel sacrament van het heil ingesteld." De heilsvragen van alle mensen, waarvan het Volk van God teken en werktuig wil zijn, zijn belangrijk. De eigen structuur van de Kerk is van belang als toerusting hiertoe. "De kerk moet niet op zichzelf gezien worden, als het ware in haar eigen waarde, afgezonderd van de wereld, maar als sacrament van de wereld, daarom bestaande en daarop geheel gericht."²¹⁰

Van Leeuwen voegt hier verder aan toe dat dit pas in de loop van het Concilie is duidelijk geworden en ertoe geleid heeft dat tenslotte de hoofdaandacht gericht werd op de Kerk in de wereld. Het is vooral de constitutie *Gaudium et Spes* waar vanuit christelijk perspectief sprake is van een positieve wereldbenadering. Doch de opvatting van de Kerk als sacrament, als uitdrukking althans, neemt er geen prominente plaats in.²¹¹

Met de opvatting van de Kerk als sacrament van de wereld heeft het Concilie gekozen voor en teruggerepen naar een dynamischer en meer universeel sacramentsbegrip van Bijbel en patristiek.²¹² Sacramentum en mysterium²¹³ verwees naar het Goddelijk raadsbesluit of heilsbestel zoals het in de tijd op een gesluisde wijze, toegankelijk voor de gelovige blik, wordt en is gemanifesteerd. Sacrament is dus de heilsgeschiedenis zelf als werkzame manifestatie van Gods heilsbestel. Volgens Schillebeeckx komt de diepste betekenis van wat het Concilie precies onder het woord 'sacrament' verstaat het beste tot uiting in het missie-

208 P. A. van Leeuwen (1967) 259.

209 P. Smulders (1966) 37.

210 P. A. van Leeuwen (1967) 261.

211 Vgl. Constituties en decreten..., *Gaudium et spes* (1967) nr. 42, 45 en 92.

212 We volgen hier E. Schillebeeckx (1968) 40-45.

213 In het Grieks 'mystèrion'.

decreet, hoewel hier het woord zelf ontbreekt.²¹⁴ De tekst had evengoed kunnen luiden: “*De Kerk* is niets anders en niets minder dan de openbaring of epifanie en de voltooiing van Gods heilsbestel in de wereld en in haar geschiedenis, waarin God *door de kerk* de geschiedenis van het heil zichtbaar voltooit.” Omdat volgens hetzelfde decreet (nr. 2) de pelgrimerende Kerk vanuit haar wezen op zending is gericht zijn woorden als missie-activiteit, zending of missie uitwisselbaar geworden. Het heil dat in heel de mensheid werkzaam aanwezig is, krijgt in de Kerk zijn voltooide verschijningsvorm.²¹⁵

Schillebeeckx komt op basis van zijn analyses tot een zekere definitie van de Kerk volgens het Tweede Vaticaanse Concilie. “De kerk is de voltooide, in dank en lof aan God uitdrukkelijk beleden, werkzame manifestatie van dat heil dat reeds in heel de mensenwereld werkzaam aanwezig is; anders gezegd: de kerk is het ‘oersacrament’ van het heil dat voorbereid is voor alle mensen naar Gods eeuwig raadsbesluit, dat bovendien geen monopolie is van de kerk, maar dat, op grond van de verlossing door de Heer die is gestorven en opgestaan ‘terwille van het heil van heel de wereld’, met-ter-daad in die gehele wereld reeds werkzaam aanwezig is.”²¹⁶ Juist als sacrament van het heil – gaat Schillebeeckx verder – dat aan alle mensen wordt aangeboden, is de Kerk ‘het sacrament van de wereld’, de hoop niet alleen voor hen die tot haar zijn toegetreden, maar zonder meer de hoop voor heel de wereld. Want in haar treedt ten volle in verschijning en is als in een profetie aanwezig het heilsmysterie dat God in heel de mensengeschiedenis aan het voltrekken is.

Kort na en reeds tijdens het Tweede Vaticaanse Concilie neemt de nieuwe Kerk/wereld-oriëntatie een hoge vlucht. De ‘wereldse’ wereld wordt een belangrijk onderwerp van reflectie in de theologie. “Wat staat de kerk *heden*, in een veranderde wereld te doen?” wordt het leidende motief van het *Handbuch der Pastoraltheologie*, dat ook in het Nederlands is vertaald. Het gaat niet alleen meer om een doordenking van de wezensstructuren van de kerk, maar ook om een doordenking van de praxis van de kerk. Pastoraaltheologie wordt ‘praktische’ theologie. In de fundering van de pastoraaltheologie wordt derhalve veel aandacht besteed aan de wereld.²¹⁷ Over de ‘wereldse’ wereld verschijnen verder belang-

214 De door Schillebeeckx bedoelde passage (in nr. 9) luidt als volgt: “De missieactiviteit is niets anders en niets minder dan de openbaring of epifanie en de vervulling van het plan van God in de wereld en in haar geschiedenis, waarin God door de missie de geschiedenis van het heil zichtbaar voltooit.” Constituties en decreten..., *Ad gentes divinitus* (1967) nr. 9, 321.

215 E. Schillebeeckx (1968) 42.

216 E. Schillebeeckx (1968) 44.

217 Handboek van de pastoraaltheologie..., *De wezensfuncties van de kerk* (1967) 55-74, 205-214. Handboek van de pastoraaltheologie..., *Antropologische uitgangspunten voor de zelfontplooiing van de kerk. Hoofddijnen van een theologische antropologie; De Kerk in de huidige situatie. Theologische analyse van de tegenwoordige tijd als situatie van de zelfontplooiing der kerk* (1968) 36-42; 158-265. Handboek van de pastoraaltheologie...(1968).

rijke bijdragen van onder andere Alfons Auer²¹⁸, E. Schillebeeckx, Karl Rahner²¹⁹ en J. B. Metz.²²⁰ De laatste twee werkten ook mee aan het handboek van de pastoraaltheologie.

8.4 Theologie post Vaticanum II – enkele opmerkingen

Impliceerde de belangrijke theologische koerswijziging die met Vaticanum II is ingezet ook een amendering van het theologisch-hermeneutisch grondpatroon? Het zal duidelijk zijn dat dat evenzeer het geval is als bij de reformatorische theologie. Maar het beeld van de katholieke theologie ziet er anders uit, er worden andere accenten gelegd die te maken hebben met het eigen karakter van de katholieke traditie. De grote verandering ligt in het terzijde schuiven van een rationalistisch metafysische denkwijze. Ook in het katholieke denken lijkt voor de klassieke 'zijns'-metafysica geen plaats meer. Wel is het zo dat de verwikkeling van filosofie en theologie na Vaticanum II gangbaar blijft. Ook blijft een gereviseerde 'natuurtheologische' aanpak eigen aan de katholieke theologie.

Schillebeeckx heeft enkele malen expliciet het belang van een metafysische component (of een natuurlijke theologie) als onderdeel van het theologiseren benadrukt. Met name ook in het besproken artikel *De nieuwe wending in de huidige dogmatiek*, waarin het aspect van de menselijke bestaanservaring zo beklemtoond werd.²²¹ Voor K. Rahner geldt hetzelfde. De traditioneel nauwe relatie van theologie en filosofie blijft bij hem intact. Ook in de context van de Vaticaanse vernieuwingen: "'Natürlich-philosophische' Theologie ist zuerst und zuletzt nicht ein Geschäft *neben* einer Offenbarungstheologie, so daß beide in schlechthinniger Unabhängigkeit voneinander betrieben werden könnten, sondern ein inneres Moment an der Offenbarungstheologie selbst."²²² In *Grundkurs des Glaubens*²²³ waarin men de balans van Rahners theologie kan vinden, beroept hij

218 A. Auer (1964).

219 Vgl. de diverse artikelen gebundeld in K. Rahner (1965).

220 J. B. Metz (1968).

221 E. Schillebeeckx (1966a) 303. In 1982 in de gesprekken met Huub Oosterhuis en Piet Hoogeveen komt dit onderwerp eveneens aan de orde. "...Ik denk dat we hier inderdaad raken aan het grote verschil tussen de rooms-katholieke visie en die van de Reformatie. Met uitzondering wellicht van Kuitert (die wat dit betreft op dezelfde lijn zit als ik) accepteren protestantse theologen, met name zij die in de lijn van Barth en Miskotte staan, onvoldoende de menselijke autonomie. Het gaat in feite om het oude probleem van de natuurlijke theologie. Anders gezegd: hoe leg ik verantwoording af van mijn geloof. Zeker in onze moderne tijd, waarin het religieuze apriori niet meer bestaat, waarin God als God problematisch is geworden, moet je eerst laten zien op welke momenten het nog zinvol is te spreken over God en Jezus. Nu, dat is niet reformatorisch.

(...) Vroeger ging het in de natuurlijke theologie vooral om het bewijzen van God. Maar dat is onmogelijk. Je kunt God niet bewijzen. Wel kun je aantonen, dat er menselijke contexten zijn, waarin het zinvoller is om het woord 'God' wel te gebruiken, dan om het niet te gebruiken. Dat noem ik natuurlijke theologie." P. Hoogeveen/H. Oosterhuis (1982) 85, 86.

222 K. Rahner (1967) 51. Vgl. ook K. Rahner, *Philosophie und Theologie* (1965) 91-103.

223 K. Rahner (1976).

zich uitdrukkelijk op het decreet *Optatam totius* (15) voor zijn 'Verschränkung' van theologie en filosofie.

Het feit dat er voor de traditionele, rationalistische metafysica geen rol van betekenis meer was weggelegd in de post-Vaticaanse theologie, betekende meer ruimte voor de menselijke bestaanservaring²²⁴, voor modernere wetenschapstheoretische inzichten, voor een 'antropologisering' van de theologie. De theologie was genoodzaakt zich met 'hermeneutische' kwesties bezig te houden. Dat wil zeggen: hoe kan een christen, die gelooft in de Bijbelse boodschap van het Rijk Gods, deze boodschap in de twintigste eeuw verstaan en die nieuwe, eigentijdse interpretatie verantwoorden als christelijk verstaan? Hoe kan hij, binnen de vele wereld- en levensinterpretaties die hij om zich heen ziet – godsdienstige en niet-godsdienstige – zijn christelijke interpretatie van de werkelijkheid verantwoorden voor het moderne denken, of althans voor de gerechtvaardigde eisen die het stelt?²²⁵ Vanaf de tweede helft van de jaren zestig gaat E. Schillebeeckx zich fundamenteel met deze thema's bezighouden. De moderne hermeneutiek wordt sindsdien een onvervreemdbaar element in zijn werk.²²⁶ We zullen daar evenwel niet op ingaan.

Karl Rahner die minstens zo'n belangrijke gangmaker van de post-Vaticaanse theologie was als Edward Schillebeeckx, verdient in deze nadere aandacht. Rahner pleitte, ten einde geloof en moderne bestaanservaring met elkaar te bemiddelen, voor een antropologische oriëntatie van de theologie.²²⁷ Het gaat om een antropologisering van de theologie die verloopt volgens het principe van de 'transcendentaliteit'.²²⁸ In Rahners perspectief verwijst transcendentaliteit naar de 'apriorische kencondities van het 'subject', van de mens zelf. De weg tot alle kennis, ook Goddelijke, loopt over deze kencondities. Wat karakteriseert nu de kenstructuren van het subject? Allereerst dit: dat de mens in zijn kennen altijd 'weet heeft' van het feit dat hij kent. Elk weten wordt begeleid door een 'meeweten'. Dit gegeven bepaalt het eigenlijke kennen. Het menselijke kennen omvat dus méér dan het proces waarin het gekende zich van buitenaf aan de menselijke kenstructuren voordoet. Volgens Rahner manifesteert zich in de mens "eine Einheit in Unter-

224 In 1982 was een aflevering van Concilium gewijd aan *Het menselijke, criterium voor het christelijke bestaan?* C. Geffré (e.a.) (1982).

225 E. Schillebeeckx (1972) 9.

226 Een bundeling van zijn eerste artikelen over hermeneutiek vindt men in E. Schillebeeckx (1972). Vgl. verder E. Schillebeeckx, *Deel I* (1975); E. Schillebeeckx, *Deel I* (1977); E. Schillebeeckx (1978); E. Schillebeeckx (1983); E. Schillebeeckx, *Hoofdstuk I* (1989).

227 Voor alle duidelijkheid: Rahners transcendente theologie stamt natuurlijk reeds van voor het Tweede Vaticaanse Concilie.

228 Deze term doet een kantiaanse invloed vermoeden. De achtergronden van Rahners transcendentaaltheologie zijn echter complexer, en daarbij is Rahners terminologie niet altijd even duidelijk. Bepalende invloed onderging Rahner van de Belgische jezuïet J. Maréchal die Kant met Thomas wilde verzoenen. Ook Heidegger heeft Rahner beïnvloed. Vgl. H. Berkhof (1985) 238. Voor de kantiaanse opvatting van transcendentaliteit zie Deel I van deze studie.

schiedenheit von ursprünglichem Selbstbesitz und Reflexion.”²²⁹ Voorts – en dat is cruciaal voor Rahner – wordt het menselijke kennen, het subject dus, gekarakteriseerd door een fundamentele openheid voor absoluut alles, “für das Sein überhaupt.”²³⁰

‘Weet-hebben’ van het weten en de onbegrensde openheid van het subject, typeren het kennende subject. Het menselijk kennen op deze manier uitgelegd, wordt door Rahner ook wel aangeduid als ‘transcendentale ervaring’.²³¹ Met de transcendentale ervaring is een anoniem en onthematisch weten van God gegeven. Want God is het eigenlijke ‘Woraufhin’ van onze onthematische transcendentali-teit. Inzoverre kennis van God mogelijk is, vindt ze plaats via de menselijke transcendentali-teit, de apriorische kencondities. Rahner verwerpt de voorstelling van het kennen van God als die louter a posteriori zou plaatsvinden. God is van een andere orde en laat zich niet als een willekeurig voorwerp van buitenaf kennen. “Weil Gott etwas ganz anderes ist als eine der in unserem Erfahrungsbe-reich vorkommenden oder aus ihm erschlossenen einzelnen Wirklichkeiten und weil die Erkenntnis Gottes eine ganz bestimmte einmalige Eigenart hat und nicht nur ein Fall des Erkennens im allgemeinen ist, darum ist es sehr leicht, Gott zu übersehen. Der Begriff ‘Gott’ ist nicht ein Ergreifen Gottes, durch das der Mensch sich des Geheimnisses bemächtigt, sondern ein Sich-ergreifen-Lassen von einem anwesenden und sich immer entziehenden Geheimnis. Dieses Geheimnis bleibt Geheimnis, auch wenn es sich dem Menschen eröffnet und so gerade allererst den Menschen als Subjekt dauernd begründet.”²³² Tot zover Rahner.

Ook bij de nieuwe generaties van rooms-katholieke theologen lijken de gereviseer-de ‘natuurtheologische’ aanpak in de lijn van Schillebeeckx en Rahner gecontinu-eerd. Wel kritiseert men de transcendentaaltheologie van Rahner c.s. op het gegeven dat de overgang van het menselijke naar het Goddelijke daar te snel zijn beslag krijgt. Mede onder invloed van het secularistische klimaat is er een grotere nadruk komen te liggen op het contingente karakter van de menselijke erva-ring.²³³

229 K. Rahner (1976) 26.

230 K. Rahner (1976) 31.

231 “Das subjekthafte, unthematische und in jedwedem geistigen Erkenntnisakt mitgegebene, notwendige und unaufgebbare Mitbewußtsein des erkennenden Subjekts und seine Ent-schränktheit auf die unbegrenzte Weite aller möglichen Wirklichkeit nennen wir die *transzen-dentale Erfahrung*. Sie ist eine *Erfahrung*, weil dieses Wissen unthematischer, aber unaus-weichlicher Art Moment und Bedingung der Möglichkeit jedweder konkreten Erfahrung irgendeines beliebigen Gegenstandes ist. Diese Erfahrung wird *transcendentale Erfahrung* genannt, weil sie zu den notwendigen und unaufhebbaren Strukturen des erkennenden Subjekts selbst gehört und weil sie gerade in dem Überstieg über eine bestimmte Gruppe von möglichen Gegenständen, von Kategorien besteht.” K. Rahner (1976) 31.

232 K. Rahner (1976) 63.

233 In het Nederlandse taalgebied is het vooral Frans Maas die de discussie heeft geïnventariseerd en verder heeft gebracht. Vgl. zijn proefschrift F. Maas (1986); en F. Maas (1991a); zie ook F. Maas, *Hoofdstuk 1* (1989).

Conclusies Deel 1 en 2

In Deel 1 en 2 hebben wij getracht het eerste part van de werkhypothese handen en voeten te geven. Dit eerste part luidde als volgt: *In de cultuur en het wereldbeeld van het Westen heeft de factor van de metafysische dimensie door de invloed van het moderniseringsproces aan belang ingeboet.*

Ten einde tot dit doel te komen, hebben we in Deel 1 een aantal factoren in kaart gebracht die hebben bijgedragen aan de afnemende ontvankelijkheid voor het metafysische. We wezen derhalve op het verdwijnen van het middeleeuwse wereldbeeld en in verband hiermee de opkomst van de moderne wetenschap. We gaven in grote lijnen het tracé van deze verandering. Vertrekpunt was de middeleeuwse werkelijkheidservaring waarin het leven in al zijn facetten gericht was op een op God gericht groter geheel. De functionele werkelijkheidsopvatting van de opkomende moderne wetenschappen heeft het middeleeuwse wereldbeeld gebroken. In het moderne wereldbeeld dat ontstond, en vooral in de Verlichting bepaald werd, grepen wetenschap en godsdienst, en in het algemeen zin- en zijnsvragen niet langer in elkaar.

Vervolgens gingen wij nader in op de ontwikkelingen die deze processen teweegbrachten in de filosofie. Met name het gegeven dat het denken in termen van metafysica en het 'metafysische', onder kritiek kwam te staan, wijst eveneens op de wijkende metafysische dimensie in de westerse cultuur. Met de verschuiving van het beginpunt van filosoferen is tevens het beginpunt van de problematisering van de klassieke metafysica gegeven. De *ont*-metafysicering van de filosofie toont zich in de tendentie van objectfilosofie naar subjectfilosofie en van subjectfilosofie naar subjectloze filosofie. René Descartes (1596-1650) en Immanuel Kant (1724-1804) hebben een katalyserende rol gespeeld in de ontwikkeling van de westerse filosofie als bewustzijnsfilosofie. Jürgen Habermas (1929) vertegenwoordigt de nieuwste fase in het moderne westerse denken. Hij beoogt een na-metafysisch denken dat niet meer gefundeerd is op een bewustzijnsfilosofisch uitgangspunt. De theoretische interesse dient plaats te maken voor de pragmatische interesse: de communicatie tussen mensen.

Tenslotte hebben wij in Deel 1 gewezen op het blijvende belang van het metafysische. Het 'metafysische' moet niet begrepen worden als een passieloos spel rondom een abstracte verzoening van veelheid met eenheid. Veelheid en eenheid spelen weliswaar een rol, maar dan in een antropologisch licht waarbij het draait om ultieme existentiële zingeving en zinverlening, welke voorwaarde is voor individueel en collectief menselijk welbevinden. Berger, Tillich en Schillebeeckx verwoorden ieder op hun manier de noodzaak van de aanwezigheid van een integraal werkelijkheidsconcept. De voorwaarde van de aanwezigheid van een groter kader voor menselijke zinbeleving is een universeel, antropologisch gegeven. Een integraal werkelijkheidsconcept kan overigens op verschillende manieren ingekleurd zijn en hoeft niet per se religieus te zijn. Schillebeeckx wijst daar verscheidene keren op. Hoe dan ook: "Het zingevende is dus geen betrekkelijk overbodige opsiering van cognitieve of manipulatieve activiteiten,

het heeft veeleer een determinerende invloed op het geheel van het menselijk leven.”²³⁴

Deel 2 vormde een volgende stap om het eerste part van onze werkhypothese handen en voeten te geven. We wilden hier laten zien hoe ook in de theologie de doorwerking van de afnemende metafysische ontvankelijkheid in het westerse wereldbeeld merkbaar is. Wij zijn daartoe op een bepaalde manier te werk gegaan. Allereerst hebben we gesteld dat aan de theologische activiteiten een hermeneutisch grondpatroon ten grondslag ligt. We hebben dat gedefinieerd als een matrix waarin de interpretatieve intenties en pretenties van de theologie als wetenschap zijn geprefigureerd. Kenmerkend voor dit hermeneutische grondpatroon is dat de metafysische dimensie dit grondpatroon sterk bepaalt. De theologie, veelmeer dan de filosofie, is er aan gebonden zin en zijn op elkaar te betrekken. Het metafysische is voor de theologie een aspect dat onvervreemdbaar met haar taakstelling gegeven is. De theologie kan zich er derhalve nooit helemaal aan onttrekken, op theologische wijze – in het licht van de openbaring – een zinverlenend integraal werkelijkheidsconcept aan te bieden, waarin zin en zijn worden samengedacht.

In de westerse culturele context moet de theologie zich tegenover het forum der wetenschappen steeds opnieuw verantwoorden over haar academische en wetenschappelijke status met betrekking tot het metafysische karakter van haar hermeneutische grondpatroon. De theologie is daarom terughoudender geworden in haar uitspraken over de werkelijkheid, met name ten aanzien van die deelgebieden waar het kennisregime van de exacte wetenschappen domineert. Vanuit deze situering van de theologie hebben we aanknopingspunten gevonden voor de verdere beschouwingen in dit Deel 2. We veronderstelden dat de wijkende metafysische in het westerse wereldbeeld ook sporen heeft nagelaten in de theologie met name als bijstellingen, *amenderingen* van het hermeneutische grondpatroon wat betreft haar metafysische karakter: het op elkaar betrekken van zin en zijn. Wij hebben vanuit deze tentatieve invalshoek enkele theologische ontwikkelingen geschetst.

Vanaf ongeveer het midden van de negentiende eeuw zoekt de protestantse theologie dus naar wegen om te komen tot een verzoening met de veranderende cultuur. De eerste pogingen van de ‘Vermittlungstheologie’ stonden nog in het teken van een idealistische geest. Conform de positivistischer wordende tijdgeest voltrok zich in de theologie van het cultuurprotestantisme een afwending van het idealistische erfgoed. Al of niet met een terecht beroep op de filosofie van Kant kwam het tot een pertinente afwijzing van de metafysica en natuurlijke theologie. Hier ligt – wij zeiden het reeds – naast alle verschillen ook de continuïteit tussen Barth en zijn liberale leermeesters. De amendering van de metafysische dimensie in het theologisch-hermeneutische grondpatroon openbaarde zich in de theologiebeoefening met name in een verschuiving van de dogmatische naar een ethische interesse. Ondanks de breuk die de dialectische theologie forceerde met de theologie van het cultuurprotestantisme, bestonden er lijnen van continuïteit. De amendering van het

234 A. Burms/H. De Dijn (1986) 11.

theologisch-hermeneutisch grondpatroon bleef gehandhaafd: de anti-metafysische houding in de dialectische theologie werd geradicaliseerd. Ook in de school van Bultmann speelt op de achtergrond – in ieder geval bij Bultmann zelf – een gedecideerde anti-metafysische houding. Tegen de achtergrond van de ontwikkelingen langs de lijn Ritschl/Herrmann/Barth-Bultmann is het niet verwonderlijk dat positiewisselingen met betrekking tot het vertrekpunt van theologiseren zoals bij Pannenberg en bij Kuitert (antropologische vloertje!) heftige discussies hebben opgeroepen.

De behandeling van de rooms-katholieke ontwikkelingen in Hoofdstuk acht beperkte zich tot één periode, namelijk het midden van deze eeuw toen met het Tweede Vaticaanse Concilie een belangrijke theologische koersverandering werd ingezet. De grote stroom van katholieke theologische ontwikkelingen nadien, die we buiten beschouwing hebben gelaten, heeft immers zijn uiteindelijke katalysator of oorsprong in het Tweede Vaticaanse Concilie.

De katholieke theologie heeft zich – in vergelijking met de protestantse theologie – op een andere wijze verhouden tot de moderniserende westerse tijdsgeschiedenis. Niet in het minst omdat theologie en filosofie nauw met elkaar verbonden waren. Als halverwege de negentiende eeuw het culturele klimaat omslaat ten gunste van het materialisme dan doet de invloed zich direct voelen in de protestantse theologie. We hebben dat in het vorige hoofdstuk behandeld. De metafysica werd overeenkomstig de tijdsgeschiedenis met argwaan benaderd. In rooms-katholieke kring werd in diezelfde periode halverwege de negentiende eeuw daarentegen het scholastieke denken gepropageerd. Hoewel dit neothomisme decennia heeft stand kunnen houden, kondigde zich voor de oorlog al een kentering aan. Steeds meer manifesteerde zich een gevoel dat het neothomisme niet goed in staat was de dialoog met de moderne tijd te dragen. Van Melsen ziet als belangrijkste oorzaak voor het tekortschieten van het neothomisme het te grote vertrouwen in de mogelijkheid inzichten met behulp van eenzinnige termen en formules vast te leggen en systematisch met elkaar te verbinden tot een universeel geheel dat de gehele werkelijkheid representeert.²³⁵

De belangrijkste theologische vernieuwing van Vaticanum II betrof een verlegging van de aandacht van een neothomistisch natuur-bovennatuurdenken naar een Kerkwereld georiënteerd zijn. De menselijke bestaanservaring kreeg een reëlere plaats in het theologiseren. De verhouding tussen God en mens, God en wereld, Kerk en wereld konden nu op een andere manier doordacht worden. Het openbaringsbegrip verloor haar strikt conceptuele (of 'begrippelijke') karakter. Het behoefde niet langer geformuleerd te worden in de taal van een rationalistische metafysica, maar kon gebruik gaan maken van termen waarin de moderne menselijke ervaring beter

235 A. G. M. van Melsen (1984) 42. Dit komt bij uitstek aan het licht in de neothomistische metafysiek. Toch heeft de neothomistische metafysiek in deze eeuw ook vernieuwingen doorgemaakt, zij het dan binnen de grenzen van het neothomisme. Schillebeeckx besteedde in zijn vroegere artikelen nogal eens aandacht aan deze problematiek. Zie: E. Schillebeeckx (1966a) vooral deel III, 185 e.v.

was verdisconteerd. Door de erkenning van de menselijke vrijheid won het inzicht terrein dat Openbaring ook een dialogisch aspect kent. Erkend werd tevens dat het heil een historisch karakter heeft. Dus ook de relatie tussen Kerk en wereld werd nu anders voorgesteld. De wereld is een objectieve uitdrukking van het genadeleven en de Kerk werkt niet alleen voor een nahistorische toekomst. Kerk en wereld werden twee complementaire belevingsvormen van het ene christendom: kerkelijke en wereldlijke uitdrukking van hetzelfde genadeleven. Verder was er de erkenning van de binnenwereldlijke opdracht van de mens en de tendentie naar secularisering. Christenen dienen niet alleen voor de hemel te werken, zij zijn ook verantwoordelijk voor de aarde en aardse toekomst. De profane bemoeienis met de wereld werd een christelijke opdracht.

Ten aanzien van de theologische koerswijziging die het Tweede Vaticaanse Concilie initieerde, kan geconcludeerd worden dat deze eveneens leidde tot een amendering van het theologisch-hermeneutisch grondpatroon van de rooms-katholieke theologie. In vergelijking met de protestantse theologie worden andere accenten gelegd die samenhangen met het eigen karakter van de katholieke traditie. De grote verandering ligt in het terzijde schuiven van een rationalistisch metafysische denkwijze. Ook in het katholieke denken lijkt voor de klassieke 'zijns'-metafysica geen plaats meer, hoewel de verwikkeling van filosofie en theologie na Vaticanum II gangbaar blijft.

Het beeld van de theologische ontwikkelingen is in Deel 2 vanuit een bepaalde veronderstelling beschreven, namelijk die van de traceerbaarheid van de afname van de metafysische ontvankelijkheid in het westerse wereldbeeld. De beschrijving is daarom tentatief en niet volledig. Ondanks deze beperking wordt op deze manier toch duidelijk gemaakt dat het moderne westerse theologiseren fundamenteel in het teken staat van de secularisatie. Secularisatie vormt voor westerse theologen het permanente – al of niet verborgen – agendapunt dat ten enenmale niet te ontwijken valt. Tot in onze dagen groeit de theologische literatuur omtrent secularisatie en de rol van het christendom in een gesecculariseerde cultuur gestaag. Het tekent het werk van een rooms-katholieke theoloog als Hans Küng²³⁶ evenzeer als van de hervormde theoloog H. Berkhof.²³⁷ Voor de westerse theologen is secularisatie een realiteit waarmee zij zich voortdurend, op vele wijzen, moeten uitzetten.

236 Met name in het grootse werk H. Küng (1978).

237 Vgl. H. Berkhof (1985) waarin hij als het ware de balans opmaakt van zijn reis door de theologie: "Die Fragestellung betrifft das Verhältnis zwischen dem Evangelium und dem modernen Denken. Immer wieder und immer stärker fragte ich mich, wie diese beiden Größen überhaupt ko-existieren können, während doch die neuzeitliche Theologie in der Mehrheit ihrer führenden Gedankengebilde eine solche Koexistenz als Möglichkeit und als Wirklichkeit voraussetzt. Ist diese Voraussetzung begründet? Muß man nicht im Blick auf die gegenseitigen Wesensmerkmale voraussetzen, daß beide einander radikal verneinen?" H. Berkhof (1985) 11.

Wat levert dit alles nu op als we de conclusie van Deel 1 en 2 bezien in het grotere geheel van onze studie? Hoewel een antwoord op die vraag slechts voorlopig kan zijn, kunnen we anticiperend zeggen dat het een eerste stap in de richting van onze doelstelling is. Want zoals we zullen zien in de komende hoofdstukken bestaat er een contrast tussen enerzijds de Indiase theologie en anderzijds de westerse theologie met name in haar bepaaldheid door de secularisatie. Indiase theologen hebben veel minder te maken met de uitdagingen van de secularisatie. Dat dit zo is, heeft uiteraard alles te maken met de Indiase cultuur waarbinnen de Indiase kerk en theologie gesitueerd zijn. Voordat we aan de Indiase theologie zelf toekomen, is het dan ook de achtergrond van deze Indiase cultuur die in de komende hoofdstukken centraal staat.

Deel 3

Orde en verandering in de Indiase traditie volgens Y. Singh

9 Orthogenetische processen van culturele verandering

Onze beschouwingen ten aanzien van het westerse wereldbeeld zijn afgerond. Indien we de verhouding tussen de algemene Indiase cultuur en het Indiase christendom voorstellen als twee concentrisch gelegen cirkels, waarbij de kleinste in de grote is ingebed, dan is voor een goed begrijpen van het leven in de kleine cirkel, kennis van de grote cirkel een vereiste. Onze aandacht gaat derhalve in Deel 3 en Deel 4 uit naar de grote cirkel van de Indiase cultuur. Zo hopen we de structuren te laten oplichten die ons in de theologische analyse verder kunnen helpen. We maken gebruik van het werk van indologen en andere Indiaspecialisten. Zelf – het zij benadrukt – hebben we geen indologische pretenties.

Eerst trachten wij een beeld te krijgen van het karakter van de Indiase moderniseringsprocessen. Het is niet zo dat de Indiase traditie tot het moment dat westers georiënteerde moderniseringsprocessen hun intrede deden, nooit blootgestaan zou hebben aan grote veranderingen. Wel is het zo dat deze veranderingen zich voltrokken volgens een bepaald patroon. Verschillende denkers hebben erop gewezen hoe belangrijk dit gegeven is voor een goed begrijpen van veranderingsprocessen in de Indiase samenleving. Y. Isar, in een bijdrage over de stand van zaken omtrent secularisatie in het hindoeïsme, weet zich gedwongen hier zijn uitgangspunt te nemen om de moeilijkheden rond toepasbaarheid van het begrip secularisatie in de Indiase context te omzeilen: “In my view, the relevant undertaking is not to look so much for processes of secularization in contemporary Hinduism as for the original strategies of adaptation and change that Hindu society has employed.”²³⁸

De Indiase sociaal-wetenschapper Yogendra Singh ontwikkelde een hermeneutisch model waarmee hij Indiase moderniseringsprocessen heeft geïnterpreteerd. Singh onderscheidt orthogenetische en heterogenetische veranderingen. Veranderingen kunnen van binnenuit bepaalde tradities plaatsvinden: de zogenaamde ‘orthogenetische’ veranderingen. Daartegenover staan de ‘heterogenetische’ veranderingen, sociale veranderingen dus die van buitenaf in een traditie worden geïnduceerd. De Indiase traditie heeft met beide soorten verandering ervaring. Orthogenetische veranderingen komen dus in de traditie zelf op en veronderstellen ook een stofwisseling met die traditie, terwijl heterogene veranderingen kunnen botsen met

238 Y. Isar (1987) 159.

de karakteristieke grondmotieven van een traditie. Een beeld van de belangrijke orthogenetische veranderingsprocessen in de Indiase traditie, scherpt het oog voor de draagwijdte en het effect van de heterogenetische veranderingen die door de modernisering opgang zijn gebracht.

Sinds de Tweede Wereldoorlog zijn ten aanzien van de ontwikkelingen in India diverse sociaalwetenschappelijke theorieën ontwikkeld, die zich van verschillende begrippen bedienen: 'Kleine' en 'Grote' traditie, modernisering, verwestering, sanskritisatie.²³⁹ Singh evalueert in zijn studie mede ook deze bestaande terminologie²⁴⁰ om vervolgens zijn eigen geïntegreerde benadering te presenteren. Hoewel men er niet aan ontkomt de verschillende vigerende begrippen te hantieren, zullen we niet ingaan op de terminologische discussies, onze aandacht gaat in de eerste plaats uit naar de interpretatie van de ontwikkeling van de Indiase cultuur.

Hindoeïsme als basis

De culturele traditie van het hindoeïsme, haar waarden en normen, esthetische patronen en levensstijlen die zich kristalliseerden rond 1000 voor Christus in de Vedische literatuur en die vervolgens werden geformaliseerd in de Epische literatuur (ongeveer tussen 1000 en 500 voor Christus) vormen de basis voor een orthogenetische conceptualisatie van de traditie. De culturele continuïteit en identiteit van India was altijd gebaseerd op een bewustzijn waarvan de innerlijke structuur vooral gekenmerkt werd door religieuze principes en hun interpretaties. Deze identiteit had geen statisch karakter. Integendeel, de structuur van de traditie slaagde erin een beeld van eenheid in waardenstructuren, rituele stijlen en geloofsystemen te projecteren. Het droeg ook bij aan de groei van een verenigd wereldbeeld van de Indiase beschaving, ondanks de ontelbare substrata van culturele opvattingen en praktijken. "Both its substantive structure and its underlying processes have been diversified and pluralized, each flowing like small rivulets and streams in its own local and regional matrix, and undergoing its own localized convulsions. But each finally, like all rivulets and streams, merged into the great ocean of the Indian cultural tradition."²⁴¹

Kort en goed kan men stellen dat het hindoeïsme de basis vormt van de orthogenetische culturele traditie in India. Hindoeïsme moet eerder gedacht worden als een 'way of life' dan slechts als een religieus systeem. Het constitueert een bepaald wereldbeeld en een cultureel complex dat dient als achtergrond waartegen orthogenetische veranderingen in de cultuur geanalyseerd kunnen worden.

239 Voor een kort overzicht van de sociaalwetenschappelijk studies sinds de Tweede Wereldoorlog zie TER 7, *Indian Religions: History of Study* (1987). Uitvoerige overzichten en evaluaties treft men aan in A. Bharati (1972) 68, B. Kuppaswamy (1990), R. N. Sharma (1981), M. N. Srinivas (1989).

240 Zie hoofdstuk 1.

241 Y. Singh (1988) 28.

Orde en verandering

In de grote traditie van hindoeïsme hebben zich vanaf de Vedische tijd tot in de twintigste eeuw voortdurend veranderingen voltrokken. Het gaat hier om 'orthogenetische' veranderingen omdat de categorieën van culturele vernieuwing die werden nagestreefd, voortkwamen uit de structuur van de oorspronkelijke traditie.

Singh stelt dat het amorphe en eclectische karakter van het hindoeïsme ten onrechte vaak zwaar wordt beklemtoond. Want achter de extreme openheid en het liberalisme in geloofsopvattingen en de variëteit in rituele praktijken toegestaan door de hindoeïstische canon, bestaat een coherente visie op de dingen waarmee de grondbeginselen van orde en verandering, zijn en worden, schepping en vernietiging, alledaags leven en spiritueel leven, kunnen worden uitgelegd. Inherent aan dit systeem is een 'theorie van maatschappij en cultuur' die aan duidelijkheid niets te wensen overlaat, zo meent Singh.

Het fundamentele tweelingconcept van dit systeem wordt gevormd door orde en verandering. Orde, zowel normatief als sociaal, wordt geconceptualiseerd door het principe van 'hiërarchie'. Verandering, immanent aan alle dingen, wordt 'cyclisch' gedacht, verschijnend in temporele ritmen. Het principe van hiërarchie gecombineerd met de cyclische theorie van groei en verandering garanderen een dynamisch element in deze theorie van cultuur en samenleving.

Het principe van hiërarchie in de traditionele hindoeïstische cultuur wordt niet statisch opgevat, aldus Singh. De hiërarchie is opgenomen in het proces van cyclische veranderingen dat bijdraagt aan een dynamische kwaliteit. Bijvoorbeeld door geboorte kan een persoon begiftigd zijn met lagere of hogere morele potenties op basis waarvan hij een bepaalde kaste-status heeft. Deze morele potenties zijn niet statisch maar accumulatief en additief. Zij worden beïnvloed door iemands persoonlijke daden in dit leven of een reeks van levens waarin hij geboren kan worden. Zelfs iemand die geboren wordt met hoge morele potenties, afkomstig uit een *brahmaan*-familie bijvoorbeeld, valt de status van *brahmaan* niet automatisch toe. Deze potenties moeten gecultiveerd en gerealiseerd worden door socialisatie en zelfdiscipline. Met andere woorden zo iemand moet een wedergeboorte ondergaan en dan de status van 'twice-born' zien te bereiken.

Enkele ideaaltypische eigenschappen van de hindoeïstische traditie kunnen volgens Singh doeltreffend besproken worden aan de hand van de concepten orde en verandering. Orde kan men definiëren als culturele structuur en culturele 'performances' in de sociale organisatie van de traditie. Singh stelt dat vanuit het oogpunt van de orde de principes 'hiërarchie', 'continuïteit' en 'holisme' (tussen het heilige en het seculaire, en tussen het materiële en het spirituele), de belangrijkste abstracties van de culturele structuur van de hindoeïstische traditie kunnen zijn. Inzake verandering tendeeft de culturele structuur tot een 'cyclische' conceptie van de kosmologie en de culturele tijd.

9.1 Orde

9.1.1 HIËRARCHIE

Het principe van hiërarchie kan het 'ethos' van het traditionele hindoeïstische culturele patroon genoemd worden, aldus Singh. Het doordringt de meeste culturele traditiepatronen. De gebieden waar dit duidelijk aanwijsbaar is, zijn in de eerste plaats wat Singh aanduidt als de 'rol-institutionalisatie' en de legitimatie daarvan in termen van *varna* en *jati*; vervolgens: het domein van de doeleinden-oriëntatie (of de theorie van *purusartha*); dan: de classificatie van de niveaus van charisma of *guna* als groep en als individuele eigenschap; en tot slot de veranderende culturele cycli.

Hiërarchie door rol-institutionalisatie

Hiërarchie door rol-institutionalisatie en de legitimatie daarvan vormt de culturele equivalent van de sociale structuur van het kastenstelsel. *Brahmaan*, *Ksatriya*, *Vaisya*, *sudra* en de onaanraakbaren zijn sociale groepen gebaseerd op een gedifferentieerde verhouding ten opzichte van normen die reeds bestaan sinds de Veda-tijd. Door orthogenetische aanpassingen en formalisaties in de tijd van de grote Epische werken en de *Dharmasastra*'s onderging het kastenstelsel zodanige veranderingen dat de waarden verstarde. Waarschijnlijk was het gedurende deze periode dat de kaste opkwam als een cultureel systeem gebaseerd op geïnstitutionaliseerde ongelijkheid. Het principe van de Vedische hiërarchie, gebaseerd op functionele specialisatie van groepen, versteende gedurende deze periode onder andere in taboes op tafelgemeenschap, huwelijk, en andere vormen van sociale interactie. De vroegere opvatting omtrent de distantie tussen de kasten, veelal gebaseerd op functionele criteria, werd nu ingesponnen in rituele complexen. De afstand tussen de kasten werd de basis voor uitvoerige onderscheidingen en rationalisaties over rein- en onrein-relaties. Hiërarchie ontwikkelde zich van een functioneel principe tot een religieus principe. Hoewel enige sporen hiervan in de Veda's aanwezig zijn, werd de volle sacerdotale transformatie van dit principe voltrokken ten tijde van de grote Epische werken en *Dharmasastra*'s.

De hiërarchie van guna

Een andere culturele dimensie van hiërarchie in de hindoeïstische traditie is de hiërarchie van de *guna* (charismatische kwaliteiten van individuen). De theorie van de *guna* voorziet in een systematische formulering van het principe van charismatische legitimatie, niet alleen van de kastenhiërarchie maar ook van de machtsorde of van het koningschap. De charismatische kwaliteiten (*guna*) worden begrepen en voorgesteld door middel van niveaus. Het hoogste, heilzaamste en meest glorieuze, *sattva*, wordt geassocieerd met de wijzen en de brahmanen. De volgende in de hiërarchie zijn de *raja*'s, de charismatische kwaliteit van gepassioneerde toewijding aan het handelen; aan macht, de eigenschap van de *ksatriya*'s en de koningen. De laatste en de laagste in de hiërarchie is *tamas* die zich kenmerkt door wereldse neigingen, serviele dienst-

baarheid, afstomping.²⁴² *Sattva* impliceert ook gemoedsrust, kalmte en spirituele zegen; *raja's*, sterke activistische oriëntatie en een 'worldly commitment'. Tenslotte representeert *tamas* een aangeboren afhankelijkheid en onkunde.²⁴³ *Sattva* is de charismatische eigenschap van de *Brahmanen*, *raja's* van de *Ksatriya's* en *tamas* van de *sudra's*. De *Vaisya's* hebben een positie tussen de *Ksatriya's* en de *sudra's*. Het hiërarchieprincipe van rol-institutionalisatie wordt versterkt door de theorie van de charismatische hiërarchie.

Levensdoelen

De derde belangrijke hiërarchie in de hindoeïstische traditie is die van de waarden met betrekking tot de levensdoelen. Levensdoelen zijn gerangschikt volgens een toenemende verdienste in de voltrekking van 1. *kama* (sex, zintuiglijke genietingen); 2. *artha* (economisch-utilitaristische doeleinden); 3. de *dharma* (de doeleinden van morele verplichtingen in sociale, religieuze en culturele domeinen); en tenslotte 4. *moksa* (de voltrekking van verlossing uit de ketting van geboorte en wedergeboorte). De eerste drie oriëntaties hebben een socio-cultureel referentiekader, maar *moksa*, waarvan sommigen geleerden veronderstellen dat het later werd geïntroduceerd in de schaal van levensdoelen, heeft een meta-sociale betekenis. *Kama* is even lofwaardig als *dharma*. Maar elk levensdoel moet nagestreefd worden in het toepasselijke stadium van de sociale levenscyclus. In de betreffende context wordt elk levensdoel een *dharma* (morele plicht). In de hindoeïstische sociale theorie heeft *dharma* zowel een algemene als specifieke connotatie.²⁴⁴ Er is dus sprake van cultureel gesanctioneerde contexten waarin vanuit een algemeen gezichtspunt ieder levensdoel *dharma* wordt, dat wil zeggen een morele verplichting. Deze contexten worden bepaald door de hiërarchische opdeling van het hindoeïstische leven in vier stadia, *Asrama* genoemd. Deze zijn 1. *Brahmacharya*, het stadium van leren waarin men ongehuwd en celibatair is. 2. *Grahashta*, het stadium van huisvaderschap. 3. *Vanaprastha*, het stadium van relatieve terugtrekking voor een strikte naleving van morele en spirituele doeleinden zonder de familie te verlaten. 4. *Samnyasa*, het stadium van volledige terugtrekking uit het domein van het familieleven en sociale verplichtingen, ten einde een leven te gaan voeren dat is toegewijd aan spirituele waarden en het uitdragen daarvan. De hiërarchie van levensdoelen vergeleken met de hiërarchie van levensstadia maakt de specifieke en de meer brede betekenis van *dharma* duidelijk, aldus Singh. Sex is bijvoorbeeld legitiem voor de huisvader maar een zonde voor degene die het leerstadium nog niet achter zich heeft. Singh stelt op basis hiervan dat de ascetische gerichtheid op het wereldoverstijgende in het hindoeïsme lang niet zo absoluut en allesbepalend is als wel eens wordt aangenomen. Bovendien zijn de meeste van deze waarden van levensstadia en hun doeleinden vooral bedoeld voor de hogere, 'twiceborn', kasten.

242 Singh gebruikt hier 'dullness'. Y. Singh (1987) 33.

243 Singh gebruikt hier 'ignorance'. Y. Singh (1987) 33.

244 Omtrent *dharma* zie volgende paragraaf.

De hiërarchiën van *varna*, *guna*, *purusartha* en *asrama* zijn verbonden met de hindoeïstische opvatting en de structuur van de culturele orde. Elke hiërarchie is op één of andere manier afhankelijk van of verbonden met een andere hiërarchie van culturele waarden. Deze interhiërarchiële verbinding van waardecategorieën verleent het systeem van de hindoeïstische traditie zowel een logische als gesloten coherentie.

9.1.2 CONTINUÏTEIT

Het is duidelijk aldus Singh dat deze hiërarchische constructies in een logisch patroon passen dat zich ontwikkelt tot een holistische cultuur- en maatschappijopvatting. Het idee van holisme is geworteld in de notie van hiërarchie. Genoemde hiërarchiën zijn verbonden met de synchrone dimensie die de hindoeïstische traditie kenmerkt.

Een diachronische zienswijze bestaat eveneens, maar niet op de historische manier zoals in het Westen. Het eerste verschil ligt in het feit dat het hiërarchische principe wederom de basis is. De diachronische zienswijze, de tijdservaring, is hiërarchisch, cyclisch en devolutionair, regressief; het laatste bezien vanuit een modern gezichtspunt aldus Singh.

De fundamentele eenheid van tijd, *kala*, een dag van Brahma (4320 miljoen jaar) is onderverdeeld in 14 *manavantara*'s, die ieder 306.720 duizend jaren duren. Elke *manavantara* heeft 71 *mahayuga*'s of aeonen (waarvan 1000 een *kalpa* vormen) en elke is onderverdeeld in 4 *yuga*'s:

- *kṛta* (tijdperk van 'spiritual beings')
- *treta* (spiritualisme overheerst nog steeds)
- *dvapara* (tijdperk van gemengd spiritualisme)
- *kali-yuga* (tijdperk van 'debased spiritualism')

De duur van elke *yuga* neemt steeds meer af naar mate het spiritualisme afneemt. Aan het einde van de *kali-yuga* wordt een goddelijke incarnatie voorspeld, die het begin markeert van een andere *mahayuga* na de vernietiging van de deviante traditie.

In deze viervoudig tijdspanne (*yuga*) komt de huidige mens alleen in de laatste fase tot bestaan, de periode van spirituele degeneratie gedurende de *kali-yuga*. Gedurende andere perioden van hoger cultureel niveau zou de bevolking bestaan uit supermensen of mensen die kwalitatief verschillend zijn van onze mensheid. Dit gegeven openbaart het bestaan van hiërarchieën binnen een hiërarchie. Naar deze schaal gemeten, bestaat er een hiërarchie van mensen, supermensen en goden. Maar zoals eerder werd aangegeven, bestaat er in verband met de theorie van rol-institutionalisatie en charismatische kwaliteiten een hiërarchische verdeling op basis van deze principes. Een dergelijke hiërarchie zou de stabiliteit van sociale en culturele systemen ernstig kunnen ondergraven, ware het niet dat een andere belangrijke culturele categorie een tegengewicht vormt. Dit bestaat nu in de idee van 'continuïteit'.

De belangrijkste institutionele vorm van het continuïteitsidee is de theorie van *karma*, of predestinatie door iemands eigen handelingen. De daaraan verwante categorie is de theorie van zielsverhuizing. De theorie van *karma* is gebaseerd op

de aanname dat de onsterfelijkheid van de ziel, de wedergeboorte, de sociale positie van de ziel na de geboorte en het geluk en lijden van de ziel, het gevolg zijn van de accumulatie van daden (*karma*) in de vorige levens en het onderhouden van veronderstelde gedrags- en handelingsnormen in het huidige leven. Zij vormen dan ook de sleutel voor iemands bestemming na de dood.

De uiteindelijke bevrijding uit deze cyclus van geboorte en handelen (*karma*) kan alleen bereikt worden door verlossing (*moksa*) die de mens bevrijdt van geboorte, ofwel door middel van juist gedrag (*dharma*), ofwel door devotie (*bhakti*), ofwel door accumulatie van kennis (*jnana*), ofwel door spirituele discipline (*yoga*). De begrippen van handelen (*karma*) en wedergeboorte, verschaffen dus een basis voor de hiërarchische opvatting in het hindoeïsme met betrekking tot de verschillende culturele dimensies, zoals ondermeer de schaal van levensdoelen en rol-institutionalisatie.

De genoemde begrippen bieden, vanuit het tijdsopzicht, de mogelijkheid tot oriëntatie op het menselijke leven, niet alleen wat betreft iemands heden maar ook iemands verleden en toekomst. Als concept – aldus Singh – brengt handelen (*karma*) continuïteit tot stand in het hiërarchische wereldbeeld van de traditionele hindoeïstische cultuur, bovendien versterkt deze theorie van handelen (*karma*) ook het hiërarchische waardensysteem.

9.1.3 HOLISME

Holisme, een ander karakteristiek van de hindoeïstische traditie komt voort uit het principe van hiërarchie. Binnen dit systeem impliceert het de ontkenning van het principe van het individu in westerse zin. Het concept van het individu als basisgegeven in de cultuur bestaat immers niet in de ideaaltypische structuur van het traditionele hindoeïsme.

Singh verwijst in dit verband naar Dumont. Volgens Dumont impliceert het moderne individu twee dingen ineen: een normatief principe, en een subject van instituties zoals eigendom en staat. Welk equivalent bestaat er in India voor het individu? Als normatief principe is dit van begin af aan het holistische idee van orde of *dharma*. Wat het tweede aspect betreft, stelt Dumont, dat hoewel een bepaald mens net als overal ook hier de empirische elementaire subject of 'agent' van instituties is, het individu toch in alle sociale instituties afwezig is. Op één uitzondering na: die van de verzaking en *samnyasin* worden. Hiërarchie is dus als het ware een universele taal waardoor alles een plaats krijgt in het geheel. Het kastenstelsel berust op het principe van de interdependentie van hoog en laag. Het geheel is gehiërarchiseerd omdat het op een doel gericht is. Wil geheel geheel zijn dan moeten de elementen in principe gefixeerd en onveranderlijk zijn. Hiërarchie is fundamenteel, en scheiding is er een gevolg van.

Het principe van holisme dat is opgenomen in het idee van hiërarchie wordt gehandhaafd door een reeks van waardeproposities heen die, ogenschijnlijk contradictoir, toch verzoend worden in de hogere orde van het culturele symbolisme. Dit hogere symbolisme is gebaseerd op het geloof in eeuwige continuïteit en eenheid van laag en hoog, *atman* (ziel) en *paramatman* (godheid), verandering en veranderingsloosheid, schepping en vernietiging en *karma* (predestinatie) en *moksa* (verlossing).

9.2 Verandering

In het licht van bovengenoemde ideaaltypische eigenschappen van de traditionele hindoeïstische cultuur voert Sing vervolgens een analyse door. Hij analyseert en vergelijkt een aantal veranderingen die zich hebben voltrokken in de structuur van de fundamentele categorieën.

Orthogenetische veranderingen voltrokken zich in de hindoeïstische traditie vanaf de Veda-tijd en wel door twee soorten processen. Ten eerste door uitbreiding en herformulering van de Vedische traditie en ten tweede door differentiatie en het ontstaan van nieuwe tradities. De verschillende hervormingsbewegingen binnen de hindoeïstische culturele en filosofische systemen zijn voorbeelden van het eerste proces en de opkomst van het boeddhisme, jainisme en sikhisme zijn kenmerkend voor het tweede proces. Het eerste veranderingsproces typeert zich door continuïteit. Het tweede veranderingsproces wordt gekarakteriseerd door breukvorming in de traditie. Desalniettemin is het mogelijk om in de afgesplitste tradities toch elementen van continuïteit te vinden.

9.2.1 DE TIJD VAN DE VEDA'S

Gedurende de Vedische tijd had de traditie zich nog niet ontwikkeld tot een gesloten hiërarchisch systeem van ofwel een schaal van levensdoelen ofwel een rol-institutionalisatie van charismatische eigenschappen. Met de waarschijnlijke uitzondering van de *sudra* bestond er een tamelijke overlapping in sociale en culturele rollen van *Brahmaan*, *Ksatriya* en de *Vaisya*. Deze drie categorieën hadden meer een functionele specialisatie dan dat zij gekristalliseerde vormen waren van sociale segmentaties of hiërarchieën.

De gestolde vorm, zoals die in de negentiende eeuw werd overgeleverd, ontstond ten tijde van de invasie van de moslims tussen de elfde en de veertiende eeuw. Ook de schaal van levensdoelen (*kama*, *artha* en *dharma*) lag nog niet zo vast. In het hindoeïsme was de vorming van een ascetisch en ethisch leven van post-Vedische origine, veel later dan de opkomst van het boeddhisme of het jainisme. In de Vedische periode lag de nadruk op wereldse- en levensbevestigende waarden, er bestonden geen restricties op tafelgemeenschap en op het eten van vlees, drank en op genieten van zang en dans. Onderhouding van *dharma*, juist gedrag was toegesneden op de vervulling van de doeleinden die lagen in de sfeer van de materiële wensen (*kama*) en de middelen om het te bereiken (*artha*). Deze waardenrangschikking van levensdoelen werd later bijna omgekeerd.

9.2.2 FORMALISERINGEN IN DE POST-VEDISCHE PERIODE: 900 VOOR CHRISTUS-800

Vanaf de Vedische periode continueerde de formalisatie van ideaaltypische eigenschappen van de traditie. Deze periode dateert Singh ruwweg tussen 900 voor Christus, de tijd van de *Mahabharata*-oorlog, en 800 na Christus, het einde van de *Gupta*-periode. Gedurende deze periode vonden veranderingen plaats binnen de hindoeïstische traditie door aangroei- en hervormingsprocessen en door differentiatie en afsplitsing (boeddhisme en jainisme).

In de hindoeïstische traditie was dit de periode van de groei van *Smṛti's* en *Dharmasastra's*, die de sociale wetgeving belichaamden; het was ook de periode

van de totstandkoming van de Epische werken (*Mahabharata* en *Ramayana*), van de *Purana's* (mythologische tradities), van de *Arthasastra* (het boek van economische en politieke beleidsvoering), van de *kamasutra* (erotiek) en tenslotte van de bloei van de klassieke poëzie, drama, kunst, architectuur, filosofie, geneeskunst en astronomie. Het feit dat afzonderlijke werken werden samengesteld voor de ontwikkeling van de normen ten aanzien van de erotiek en de economisch-administratieve en sociaal-rituele aspecten van het leven, wijst erop dat de grote traditie van deze tijd, niet zoals vaak te gemakkelijk wordt aangenomen, alleen gepreoccupeerd was met bovenwereldse zaken. Voorop stond een harmonieuze relatie tussen de verschillende niveaus op de schaal van levensdoelen, rol-institutionalisatie en sociale verplichtingen. Ondanks dat, aldus Singh, was de idee van hiërarchie wel overal doorgedrongen en was het materiële domein in principe ondergeschikt aan het spirituele domein.

De fixatie van de normatieve structuren van de hiërarchie was een belangrijke verandering die in deze tijd zijn beslag kreeg. In Manu's wetboek (*Dharmasastra*) werd de reikwijdte vastgelegd van de grenzen tussen de verschillende *varna's* en kasten. Anders dan in de Vedische periode waren 'twice-born' kasten niet langer sociaal open inzake tafelgemeenschap en huwelijk. Zij hadden opgehouden te bestaan als louter functionele groepen en waren nu *jati's* geworden, endogame kasten. Er bestond geen wettelijk principe van gelijkheid van alle kasten en er waren verschillende normen voor beloning en straf voor dezelfde daden op basis van het lidmaatschap van een hogere of lagere kaste. De *brahmanen* vormden de hoogste kaste en beschikten over belangrijke privileges. Een nieuwe groep of kaste was ontstaan: de onaanraakbaren. Voor hen werden rigide normen van reinheid en onreinheid geïntroduceerd. De sociale normen werden diep verankerd in de hiërarchische ideeën van charismatische eigenschappen (*guna*), de theorie van handelen (*karma*) en predestinatie.

De Epische werken en de traditieboeken (*Purana's*) bevorderden een wereldbeeld van ascese en zelfnegatie, waarschijnlijk onder invloed van het boeddhisme en jainisme. Grotere nadruk werd nu gelegd op geheelonthouding en vegetarisme. In de verschillende *Purana's* figureren levendige beelden van hemel en hel om de beloningen en de straffen te portretteren voor respectievelijk juist en onjuist gedrag. De *Dharmasastra's* droegen niet alleen bij aan de versterking van de hiërarchische waarden die samenhangen met de schaal van levensdoelen en de rollen van verschillende *varna's* en *jati's*, maar zij integreerden deze waarden ook in het hiërarchische systeem van culturele cycli. Op deze basis introduceerden zij een relativisme in het normatieve aspect van *dharma*.

In de *Arthasastra* van Kautilya ontvangen deze ideaaltypische eigenschappen eveneens een krachtige ondersteuning. De relatie van *Arthasastra* tot de *Dharmasastra's* is niet identiek met die van het seculiere en het sacrale. Zoals bekend vormt *artha* een deel van het hiërarchische systeem van viervoudige levensdoelen. In feite, aldus Singh, bevestigt *Arthasastra* het principe van hiërarchie door de essentie daarvan in de theorie van koningschap en machtsstructuur in de maatschappij in te passen. Het is een poging om een politiek systeem te formuleren op basis van een holistische en hiërarchische conceptie van de politieke orde.

De zeven ledematen van een koninkrijk d.w.z. de koning (*svami*), minister (*amatya*), het land (*janapada*), het fort (*durga*), de schatkist (*kosa*), het leger (*danda*) en de vriend/bondgenoot (*mitra*) worden gezien in een hiërarchie van relaties in een organisch model.²⁴⁵ De centrale figuur in deze hiërarchie is de koning. Hij is de uitvoerenaar van de wettelijke macht, diens legitimatie is echter ontleend aan *dharma*. Het concept van macht wordt geformuleerd in een seculaire context. Om de religieuze orde te handhaven wordt er tussen de seculaire rol van een koning en zijn sacerdotale implicaties geen complete scheiding verondersteld. De relatie tussen de priester en de koning in deze traditie is aanvullend, hoewel volledig gedifferentieerd in termen van de uitvoering van de rollen. De seculiere rol van het koningschap doet daarom aan het principe van hiërarchie geen geweld. Bij de oude Egyptenaren, de Sumeriërs of in het Chinese keizerrijk berustten de hoogste religieuze functies bij de machthebber: hij was de priester bij uitstek. De priesters zelf waren slechts rituele specialisten die hem onderhorig waren. Wat India betrof, was de koning afhankelijk van de priesters voor de religieuze functies, hijzelf kon de offers namens het koninkrijk niet uitvoeren. Hij kon niet zijn 'own sacrificer' zijn; in plaats daarvan stelde hij de priester, een *purohita* aan. De koning verloor dan de hiërarchische superioriteit aan de priester, en behield enkel de macht.

Door deze ontkoppeling werd de functie van de koning geseculariseerd. Van hieruit deed zich een differentiatie voor. Binnen het religieus universum ontstond een scheiding van een sfeer of domein die tegenover het religieuze stond en ruwweg overeenkwam met wat we noemen het politieke. Tegenover het domein van de waarden en normen stond het domein van de macht. Tegenover het *dharma* of universele orde van de *Brahman* stond het domein van belangen of profijt, *artha*.

Tussen de verschillende vormen van rol-institutionalisaties was de rol van de koning (*artha-dharma*) nogal eclecticisch en assimilatief van structuur, aldus Singh. Sommige geleerden twijfelen zelfs aan het bestaan in vroegere tijden van *ksatriya* als een afzonderlijke *varna* of *jati*. Ook in de *Brahmaan*-traditie of in de structuur van zijn rol-institutionalisatie voltrokken zich voortdurend interne veranderingen.

In deze tijd werden ook andere vormen van waarden zoals de domeinen van literatuur, kunst, vakmanschap en verschillende andere duidelijk seculaire roepingen in de sacraal-hiërarchische normatieve structuur van de traditie geïntegreerd. Als gevolg daarvan werd ook de hiërarchische natuur van de doeleinden van onderwijs formeel vastgesteld en systematische uiteenzettingen van de zes filosofische tradities van het hindoeïsme gevolgd.

Het doel van het onderwijs zowel in zijn esoterische (*para*) als utilitistische (*a-pa*) manifestaties was de communicatie van kennis voor juist *dharma*-gedrag of morele en sociale verplichtingen. Oorspronkelijk impliceerde onderwijs de kennis van de Veda's, maar later omvatte het ook het leren van de verschillende artistie-

245 Vgl. ook M. Winternitz (1985) 612 e.v., 620.

ke, wetenschappelijke en taalkundige vaardigheden. Het hiërarchische principe werd echter gehandhaafd en zelfs evident seculaire ambachten en technieken waren niet vrij van deze normen. Net als in de rol van het koningschap werd de rol-institutionalisatie van het ambachtschap behandeld als een mengeling van sacrale en seculaire normen met een primaat van het sacrale.

De sociale mobiliteit binnen een ambacht had echter een diepere oorzaak dan sociale ambitie alleen. Dit werd impliciet erkend in de wetboeken. Manu zegt dat de werkende hand van de ambachtsman ritueel altijd puur is. De *Gautama Dharmasastra* postuleert dat een *Brahmaan* geen voedsel kan accepteren van een kunstenaar. De wetboeken onderscheiden dus de vakman in zijn sociale positie aan de ene en zijn staat van genade aan de andere kant wanneer hij aan het werk is, wanneer hij scheidt, en zo zijn belichaming van *Visvakarma* (de God als som van het creatieve bewustzijn) effectueert.

9.2.3 DE KLASSIEKE EN MIDDELEEUEWSE PERIODE: 700-1800

Deze orthogenetische veranderingen in de grote traditie bleven plaatsvinden vanaf de klassieke periode van de hindoeïstische geschiedenis (300-700), doorheen de post-klassieke (700-1500) en de middeleeuwse periode (1500-1800) tot in de huidige tijd. Aan het einde van de *Gupta*-periode hadden de meeste systematische werken betreffende de uiteenzetting/vorming van de grote traditie, over religie, literatuur, sculptuur, kunst, wetenschap, filosofie of ethiek etc. het hoogste punt van ontwikkeling bereikt. Wat later volgde was een proces van geleidelijke particularisatie van deze instituties en waarden binnen de structuur van de hindoeïstische traditie. Toen deze veranderingen plaatsvonden, omstreeks de tijd dat het boeddhisme en Jāinisme zich als tradities gingen afsplitsen, verschenen in de volgende perioden tekenen van segmentatie en desintegrerend pluralisme. Sankara droeg in belangrijke mate bij aan de eenwording van de culturele traditie van het hindoeïsme door zijn interpretatie van de 'Grote traditie'. Zijn voornaamste bijdrage vormt de vestiging van vier heilige centra van pelgrimage in de vier hoeken van de natie (Badrinath in de Himalaya, Puri in Orissa, Dvaraka aan de Westkust en Sringeri in het zuiden) die sindsdien gediend hebben als het communicatienetwerk van de 'Grote traditie'.

In de post-*Gupta*-periode was het culturele centrum verschoven van Noord naar Zuid. Sankara kwam immers uit Kerala. Ramanuja in de elfde eeuw kwam ook uit het Zuiden. Hij legde anders dan Sankara de nadruk niet alleen op het metafysische maar ook op het devotionele en rituele aspect van het hindoeïsme. In de dertiende eeuw postuleerde Madhava, ook uit het zuiden verder de devotionele cultus van het hindoeïsme. Het belang van deze bewegingen en ontwikkelingen school hierin dat herformulering en herinterpretatie van de fundamenteën van de culturele en rituele structuur het hindoeïsme dichter bij het leven van de mensen bracht. Zij droegen niet alleen bij aan de hindoeïstische traditie, maar sloegen ook een brug tussen de Kleine en de Grote traditie van het hindoeïsme.

Een andere belangrijke ontwikkeling die in deze periode plaatsvond, was de opkomst van een liberale hervormingsbeweging met betrekking tot de rituele status van de *sudra*. Zowel Ramanuja als Madhava wilden de tempel openstellen

voor de lagere kasten en de uitbanning van hun sociale belemmeringen en achterstellingen. Dit was een periode van culturele renaissance in het zuiden. Het hindoeïsme bloeide in het zuiden onder de bescherming van de tempels. Dit waren niet alleen kunstwerken maar zij dienden ook als centra voor onderwijs en intellectuele discussie, voor culturele festivals en andere artistieke uitdrukkingen. Vele klassieken, epische werken en literaire werken werden in deze periode opgenomen in Tamil, Kannada, Marathi en andere regionale talen. In deze periode kwam ook een gedifferentieerde vorm van de hindoeïstische traditie op: de cultussen van *Virasaivism* (*Lingayat*-beweging). *Virasaivism* was gedeeltelijk een protestcultus en gedeeltelijk een hervormingsbeweging binnen de traditie. Het zelfde gold voor andere devotionele cultussen die in deze tijd groeiden in Zuid-India.

Vanaf deze tijd tot aan het eind van de middeleeuwse periode, werden orthogeenetische veranderingen in het hindoeïsme hoofdzakelijk gekenmerkt door een groei van devotioneel-liberale tradities die eerder waren begonnen in het Zuiden. Guru Nanak in Punjab, Meerabai in Rajasthan, Raman, Kabir, en Tulsidas in Uttar Pradesh, Chaitanya in Bengalen, Dadu in Gujarat, Tukaram en Ramdas in Maharashtra werden de geestelijke voormannen van de nieuwe devotionele tradities in het hindoeïsme.

De bijdragen van deze bewegingen waren tweevoudig. Allereerst liberaliseerden zij orthodoxe concepties en droegen deze in de eigen taal over naar het volk. Zij vertaalden de esoterische en ritualistisch religieuze opvattingen naar het eenvoudige idioom van de massa's. Sommigen, vooral Kabir en Nanak, introduceerden pure humanistische en mystieke waarden die zowel de hindoeïstische als de islamitische orthodoxie bekritiseerden. De meeste voormannen waren voor de uitbanning van sociaal onrecht gebaseerd op kaste, sexe en religieuze opvatting. Hun tweede bijdrage was de overbrugging van de Kleine en Grote traditie van de hindoeïstische cultuur. In feite diende de beweging van devotionele cultussen als een belangrijk communicatiekanaal voor de continuïteit van de hindoeïstische traditie gedurende de tijd dat door de moslim overheersing deze traditie blootgesteld werd aan permanente externe en interne uitdagingen en dreigingen. De belangrijkste communicatiekanalen waren de rondzwervende groepen van discipelen, de *mathas* (religious seminaries) en congregationale ontmoetingen die gehouden werden voor zang en gebed. Met deze middelen werd het waardenpatroon van deze beweging naar alle hoeken van het land gebracht.

Terwijl een groter deel van de devotionele scholen de geselecteerde waarden van de hindoeïstische traditie wilde populariseren (zoals Chaitanya, Tulsidas en Tukaram) werden anderen gemotiveerd, een belangrijke sectie geleid door heiligen als Ramananda, Kabir, en Nanak, door de noodzaak van de introductie van een meer gelijkwaardige en niet-hiërarchische waardensysteem in het wereldbeeld van het hindoeïsme.

9.2.4 DE MODERNE PERIODE

In de moderne geschiedenis van de negentiende en twintigste eeuw, is het moeilijk, aldus Singh, de processen van culturele verandering en de vele pogingen

tot culturele hervorming en herformulering die louter orthogenetisch genoemd kunnen worden, afzonderlijk aan te wijzen. De meeste van dergelijke bewegingen neigen naar het sociaal-politieke domein en verschijnen direct of indirect als reactie op de krachten die van buiten af op de traditionele cultuur inwerkten. Daarom kunnen de hindoeïstische hervormingsbewegingen gegroepeerd worden in twee hoofdtypen. Allereerst hervormingen die veranderingen eisten in de culturele praktijken en waarden van de Veda-traditie. Ten tweede: hervormingen die een synthese nastreefden van de nieuwe normen en culturele thema's met de traditionele hindoeïstische thema's en waarden. De pioniers van de tweede soort zijn de 'apostelen' van de modernisering in India geweest, aldus Singh.

De aanhangers van de twee scholen laten zich moeilijk indelen, aangezien in sommige opzichten en met weinig uitzonderingen bijna alle hervormers in deze periode gematigdheid vertoonden in hun opvattingen over de noodzaak van een synthese. Er kan echter een onderscheid worden aangebracht, aldus Singh, tussen sociale en culturele hervormers die een synthese nastreefden in termen van de normatieve structuur van de hindoeïstische traditie zelf en hen die deze opvatting voorstaan in termen van een synthese tussen de orthogenetische (hindoeïstisch) en de heterogene (islamitische en westerse) bronnen van de normatieve structuur.

Ruwweg gesproken kunnen als hervormers van de eerste categorie aangeduid worden Dayananda Saraswati, Vivekananda en Mahatma Gandhi. Andere negentiende- en twintigste eeuwse hervormers vanaf Ram Mohun Roy tot en met Nehru kunnen gegroepeerd worden in de tweede categorie en bijgevolg vormen hun bijdragen aan het proces van culturele verandering meer een deel van het proces van culturele modernisering in India dan van een orthogenetische verandering in haar structuur.

Het is opvallend aldus Singh dat in hun oproep tot hervorming van de hindoeïstische culturele traditie noch Dayananda noch Vivekananda noch Gandhi de fundamentele ideaaltypische thema's verwierpen. Allen accepteerden de legitimiteit van het principe van de hiërarchie. Dayananda deed dit door het Vedische model van de functionele verdeling van de *varna* en het patroon van rol-institutie te volgen. Vivekananda en Gandhi hielden eraan vast door hun model te ontleen aan de Gita en het een nieuwe legitimatie te geven in termen van de filosofie van de *karma-yoga*, of 'detached social action'. Allen wezen de ritualistische belemmeringen van kasten en de sociale belemmeringen van vrouwen af als zijnde gebaseerd op een verkeerde interpretatie van de hindoeïstische traditie. Maar zij stelden geen vragen aan het hiërarchische wereldbeeld van het hindoeïsme als zodanig.

Gandhi gebruikte zelfs het idee van *Rama Rajya*, een aangepaste versie van de hindoeïstische opvatting van het gouden tijdperk, om zijn idealen van een morele samenleving op te projecteren. Hoewel Vivekananda en Gandhi, anders dan Dayananda, niet pleitten voor een opzettelijke vijandigheid of afwijzing van niet-hindoeïstische culturele waarden en religieuze opvattingen, waren hun interpretaties van het hindoeïsme en hun formuleringen van het culturele beleid voor de hindoeïstische samenleving zodanig dat zij scherp contrasteerden met de westerse waarden en leefstijl.

In dit verband noemt Singh de bijdrage van Gandhi systematischer en completer, vanuit een sociologisch opzicht, dan die van de andere twee. Het model dat Gandhi voorstond is niet het gevolg van een agressieve reactie op vreemde religieuze en culturele patronen, aldus Singh. Ook is het geen boos protest tegen pathologische trekjes van sommige hindoeïstische praktijken, kenmerkend voor het werk van Dayananda. Het ontstaat niet vanuit een weerstand tegen het relatieve gebrek aan ontwikkeling of dynamiek in de hindoeïstische samenleving, hetgeen onbewust of bewust Vivekananda motiveerde. Gandhi's bijdrage is naar Singhs opvatting omvattender, bedaarder²⁴⁶, en fundamenteeler. Ten overstaan van de twee invloedrijkste wereldbeelden in de huidige tijd geeft het een totaal alternatief wereldbeeld.²⁴⁷ De gandhiaanse bijdrage aan orthogenetische veranderingen in de hindoeïstisch culturele traditie is daarom van een zeer fundamenteel karakter. Gandhi was zich bewust van de betekenis van de ontmoeting van de hindoeïstische traditie met het Westen. Hij stelde zijn filosofie, die ontleend was aan de essenties van het traditioneel hindoeïsme, voor als een alternatief systeem. Hij vertrok vanuit het hindoeïstische concept van sociale en culturele orde gebaseerd op *dharma* (morele verplichtingen) die een bewuste afwijzing impliceerde van de westerse theorie van sociale orde gebaseerd op macht. Het gandhiaanse principe van geweldloosheid, die is afgeleid van de hiërarchie van vijf *yama's* ('means of selfcontrol') in de hindoeïstische traditie is een poging om een morele samenleving te herstellen zoals die traditioneel werd opgevat. Dit gold ook voor Gandhi's nadruk op de agrarische en ambachtseconomie, zijn afwijzing van moderne technologie en in de economische sfeer van 'private gain and profit', zijn nadruk op een gedecentraliseerd bestuursstelsel door een hiërarchie van representatieve lichamen in tegenstelling tot de atomistische vorm van een moderne democratie, maken samen duidelijk hoe diep zijn hele ideëensysteem wortelde in de traditie, aldus Singh.

Bijgevolg moet het gandhiïsme opgevat worden, aldus Singh, als een uitdrukking van een orthogenetische culturele renaissance par excellence. Het is echter een feit dat in het onafhankelijke India het gandhiïsme een secte is geworden in plaats van een culturele kracht die in staat is om de massa's te mobiliseren.

10 Modernisering als heterogenetisch veranderingsproces in India

Singh heeft aangetoond dat de hindoeïstische traditie beschikt over een coherente visie waarmee orde en verandering in maatschappij, natuur, cultuur en kosmos worden geïnterpreteerd. De principes van orde en verandering die de relatie tussen mensen, tussen natuur en cultuur, tussen het seculaire en het sacrale regelen,

246 Singh gebruikt 'dispassionate'. Y. Singh (1987) 44.

247 Namelijk: het 'hedonistisch-liberalistische' wereldbeeld van de zgn. moderne vrije wereld en het 'hedonistisch-collectivistische' (Marxisme) van de socialistische landen. Y. Singh (1987) 44.

worden gekarakteriseerd door 'hiërarchie', 'continuïteit' en 'holisme'. Orthogenetische veranderingsprocessen waarmee de Indiase traditie vanaf haar oorsprong te maken had, hebben zich op enkele uitzonderingen na geplooid rondom die traditionele ordeningsprincipen. Een revolutionaire culturele breuk in het wereldbeeld, zoals aan het einde van de Middeleeuwen in het Westen, heeft zich in de Indiase traditie als gevolg van orthogenetische veranderingsprocessen niet voorgedaan. De vraag is nu: wat wordt het beeld als we het heterogenetische proces van westerse modernisering erbij betrekken. Het zij opgemerkt dat westerse modernisering niet het enige heterogene veranderingsproces is geweest in de Indiase cultuur en traditie. De belangrijkste andere is de invloed van de islam. Hoe invloedrijk deze ook geweest is, zij heeft nooit zo'n uitdaging gevormd voor de grondprincipen van de hindoeïstische traditie als de westerse modernisering, zo meent Singh. In deze context zullen wij dan ook geen aandacht besteden aan de invloed van de islam.

10.1 De oorsprong van de modernisering in India

Het Indiase moderniseringsproces was – anders dan in Europa – een proces dat vooral van buitenaf op gang werd gebracht. Het was, in de terminologie van Singh, een heterogenetisch veranderingsproces. Men kan evenwel niet stellen dat dit proces reeds met de komst van de Europeanen op gang werd gebracht. Voordien zou er niet alleen heel wat tijd verstrijken, maar zouden er in de relatie tussen westerlingen en Indiërs belangrijke veranderingen plaatsvinden. Mede door de politieke zwakte van de Indiase Mogols aan het einde van de zeventiende eeuw, begon er een proces waarin de aanvankelijke handelsrelatie omgezet werd in een koloniale relatie.

De contacten tussen Europa en India zijn zeer oud maar behielden lange tijd een incidenteel karakter. Ook de aanwezigheid van de Europeanen gedurende de zestiende en zeventiende eeuw te beginnen met de Portugezen, in 1595 gevolgd door de Nederlanders en daarna de Engelsen had geen spectaculair karakter: "Mughal India was thus not unacquainted with Europeans. It traded with them, occasionally fought them. It employed them, did its best to outwit them, and thought it understood them. There was no mystique about them. India thought she had their measure and regarded them as pawns in the never-ending games of politics and commerce. Of cultural influence there was little or none, not even permitting a comparison with the Portuguese influence in the sixteenth century. India had most to do with the northern Europeans, and to her they seemed to be heavy, shrewd and dull, and in no context dangerous."²⁴⁸

Het karakter van de Europese aanwezigheid in India zou gaan veranderen vanaf het moment dat het Mogolrijk in de eerste helft van de achttiende eeuw in elkaar stortte en er een machtsvacuüm ontstond. Ook de Fransen trachtten greep te krijgen op het Indiase subcontinent, na 1760 werden zij echter door de Engelsen op een zijspoor gerangeerd. Vanaf die tijd waren het op de eerste plaats de

248 P. Spear (1975) 69.

Engelsen die in toenemende mate hun invloed zouden laten gelden. Hoewel zij ook elders in India – in Madras – actief waren, zou Bengalen het centrum worden van waaruit de macht en koloniale expansie van de Engelsen zich uitbreidde. De handelsactiviteiten verliepen daar voorspoedig en hadden van Calcutta, dat gecentreerd was rondom het Fort William, een welvarende en groeiende stad gemaakt. De macht en de politieke structuur rond het midden van de achttiende eeuw waren overigens, in naam althans, nog steeds bepaald door de Mogolerfenis. De aanwezigheid van de Engelsen stond nog steeds in het teken van handel en het medium was nog steeds de in 1600 opgerichte Oost Indische Compagnie. Een krachtig militair apparaat en doortastende bewindvoerders die een reeks vernieuwende administratieve maatregelen doorvoerden, zorgden ervoor dat tussen 1750 en begin negentiende eeuw de contouren ontstonden van de politieke structuur van het Brits-India.

Wanneer de Engelsen hun macht in India consolideren, ontstaat er rond 1818 in het thuisland zoiets als een maatschappelijke discussie-avant-la-lettre met betrekking tot de rol en de opdracht van de Engelsen in de verworven Indiase gebieden. Het duurde 12 tot 15 jaar, alvorens één van de opties die in dit debat kwamen bovendrijven de status van een beleidsdoel kreeg. Een conservatieve visie op de gang van zaken was: de dingen te laten zoals ze zijn. De compagnie zou dan in de lijn van de Mogols op een niet-interveniërende wijze besturen. Besturen betekende dan vooral: trachten de rust te garanderen zodat de traditionele samenleving haar eigen vertrouwde koers kon blijven varen. Vrede was immers bevorderlijk voor de handel en dit kwam beide samenlevingen ten goede, niet in het minst de Engelse. Men moest daarom er van afzien zich te bemoeien met interne religieuze aangelegenheden en elke provocatie vermijden. Deze houding – aangehangen door de oudere generatie van compagnieambtenaren en in Engeland ondersteund door Tories van de rechtervleugel – bracht met zich mee dat missionaire activiteiten werden ontmoedigd in het gebied van de compagnie alsmede de oppositie van initiatieven die kindermoord en weduweverbranding wilden uitbannen.

Deze visie stond onder kritiek van twee invloedrijke groepen in de Britse samenleving. Enerzijds waren dat de 'evangelicals' en anderzijds de 'radicals' en 'utilitarians'. De evangelicals stonden wat betreft een aantal punten in hun opvattingen niet ver van de Tories: zij deelden – op verschillende gronden – de afschuw voor de Franse Verlichting. Maar wat India betreft was de reactie van de evangelicals anders. De evangelicals waren sterk gekant tegen afgodendienst en India was bij uitstek het land van afgodendienst. Zij hadden 'a thirst for souls', en wilden de miljoenen die slechts voor de verdoemenis bestemd leken een kans geven voor de christelijke verlossing. Daarnaast werden zij bewogen door een humanisme dat in de lijn van het Evangelie gezien werd en hen motiveerde tot een afwijzing van de slavernij en weduweverbranding. Breng het christelijke Westen naar het Oosten en India zal zichzelf hervormen zoals een bloem die zich naar de zon draait. De radicals en utilitarians geloofden in de superioriteit van de westerse wereld. Alle andere beschavingen waren statisch of verkeerden in een toestand van verval. Westerse rationaliteit en Verlichting mochten niet onthouden

worden aan India. Net als de evangelicals waren de radicals humanisten en met een beroep op de rede waren ook zij van mening dat mensonterende praktijken uitgebannen moesten worden.

De visie van de laatste twee groepen zou doorslaggevend worden voor de Engelse benadering van de Indiase samenleving. P. Spear is van mening dat hier een zeer fundamentele beslissing werd genomen die bepalend zou zijn voor de toekomst. "The decision was a momentous one for it both determined the nature of Indian development and so the nature of the new Indian state in 1947...Britain took the line of offering the west to the east without compelling its acceptance."²⁴⁹ Vanaf dat moment werden dus culturele en structurele modernisering beleidsdoeleinden. Lord William Bentinck die van 1825-1835 gouverneur-generaal was, zette de toon in de doorvoering van veranderingen. Hij band de weduweverbranding uit en maakte in Centraal-India een einde aan de *thuggee*-praktijken, dat wil zeggen het rituele moorden en beroven in de naam van de godin Kali. Duurzame beleidsmaatregelen lagen op het veld van het onderwijs. In 1835 werd besloten om Engels onderwijs en daarmee westerse kennis in te voeren. In het betreffende besluit werd ervan gesproken dat een van de grote doeleinden van het Britse bestuur moest zijn de bevordering van Europese/Engelse literatuur en wetenschap en dat derhalve beschikbare fondsen aangesproken moesten worden om dit te bewerkstelligen. Het medium zou de Engelse taal zijn. Het Britse bestuur richtte scholen en colleges op waar die overdracht kon gaan plaatsvinden. Een belangrijke maatregel betrof de invoering van het Engels als officiële landstaal, in de rechtspraak bijvoorbeeld, ten koste van het Perzisch dat de hoftaal van de Mogols was. Westerse (natuur)wetenschap werd vooral ingevoerd in de vorm van westerse medische wetenschappen. Het *Calcutta Medical College* vormde het eerste instituut hiervoor. Ook op de scholen en colleges werd aandacht besteed aan de natuurwetenschappen. Westerse technologie verspreidde zich door de aanleg van wegen, kanalen en later spoorwegen, en via de Indiërs die opgeleid waren om ze te bouwen en te beheren. Het proces werd bespoedigd door de toename van het aantal Indiërs in het overheidsapparaat ten gevolge van Bentincks indianisatiebeleid. Ook werd er gewerkt aan de vastlegging van een Indiaas publiek recht waarin uiteraard Engelse procedures werden ingevoerd.

De modernisering van India, zo kan men concluderen, is het gevolg geweest van een aan het begin van de negentiende eeuw bewust gevoerd koloniaal beleid. Bentinck is in dit proces een catalysator geweest: "Before his time there were tendencies; afterwards a movement which could not be stopped."²⁵⁰

10.2 De doorwerking van modernisering

De ontmoeting tussen de tradities van het hindoeïsme en de islam in India was in de kern er een van twee traditionele wereldbeelden. Singh stelt dat in het waardensysteem van beiden hiërarchie en holisme domineerden. Het contact tussen de

249 P. Spear (1975) 123.

250 P. Spear (1975) 125.

hindoeïstische en de westerse traditie was daarentegen van een andere orde. Het betrof hier de ontmoeting van een pre-modern en een moderniserend cultureel systeem. In de tijd dat de westerse traditie invloed kon gaan uitoefenen op de hindoeïstische traditie, had zij een radicale interne verandering ondergaan, aldus Singh. Haar traditionele hiërarchische en holistische karakter was verdwenen, haar waardenstructuren waren opener geworden, liberaler, gebaseerd op gelijkwaardigheid en humanisme. De westerse traditie was beziel met een nieuw ontdekt vertrouwen in het wetenschappelijke en technologische wereldbeeld dat gebaseerd was op rationalisme, gelijkheid en vrijheid. Deze waarden kunnen nauwelijks overschat worden in de ontmoeting tussen India en het Westen alsmede de rol die zij speelden in de opkomst van een nieuwe periode, aldus Singh.

Deze traditie die over India neerstreek, was in zijn ethos en structuur fundamenteel anders dan de traditionele culturele patronen van hindoeïsme en islam. Typerend voor de westerse traditie, in de tijd dat zij in contact kwam met de Indiase traditie, was de contractueel-individualistische relatie tussen mens en samenleving. Inzake recht en burgerrechten vormden niet status en hiërarchie de oriëntatiepunten maar gelijkwaardigheid, billijkheid²⁵¹ en universalisme. In contrast met het Indiase communale en familiegebonden statussysteem introduceerde het Westen door middel van bureaucratische structuren op het gebied van bestuur, recht en leger, en door onderwijskundige en culturele vernieuwingen nieuwe criteria voor sociale stratificatie. Deze waren gebaseerd op individuele prestatie, en niet meer alleen op (charismatische) status. Samen waren deze nieuwe oriëntaties een serieuze uitdaging aan de twee kardinale eigenschappen van de Indiase traditie: hiërarchie en holisme.

Geleidelijk aan heeft de westerse invloed geleid tot veranderingen en vernieuwingen in het culturele patroon van India. Singh onderscheidt in navolging van M. N. Srinivas verschillende vormen. Allereerst primaire verwestersing: veranderingen in de Kleine Indiase tradities die direct op gang zijn gebracht door westerse invloed. En daarnaast vormen van verwestersing die een pan-Indiaas karakter hebben gekregen.

10.2.1 LOKALE VERWESTERSING

Er zijn twee typen van primaire verwestersing te onderscheiden. Allereerst de opkomst van een verwesterde subcultuur bij een minderheid van de Indiërs die het eerste in contact kwamen met de westerse cultuur. Dit proces maakt deel uit van de 'Kleine' en niet van de 'Grote' traditie omdat de verspreiding niet uitliep op een systematisch ontwikkeld wereldbeeld. Subculturele verwestersing wordt altijd gekarakteriseerd door een eclectisch en fragmentarisch proces van acculturatie; het ontbreekt aan een georganiseerde structuur en bestaat alleen in de marge van het geaccepteerde culturele patroon. Het tweede type van primaire verwestersing in de 'Kleine' traditie verwijst naar een proces van een algemene verspreiding van westerse culturele trekken, zoals het gebruik van nieuwe technologie, kleding,

251 Singh gebruikt 'equity'. Y. Singh (1987) 86.

voedsel en verandering in gewoonten en levensstijlen van de mensen in het algemeen, voortvloeiende uit het culturele contact met de Britten.²⁵²

De vroegste westerse invloed en inwerking bleef perifeer en lokaal. Zij manifesteerde zich het eerst in de vorm van een verwesterde subcultuur van burgerlijke elite met name in Calcutta, Bombay en Madras, waar de eerste contacten met de westerse traditie aanvingen. Langzamerhand groeide deze subculturele traditie uit tot een grote traditie van modernisatie. In zijn aanvankelijke vorm bestond zij echter als een kleine gemeenschap van geleerden, schrijvers, tussenpersonen, ondernemers en politieke bestuurders die de westerse cultuur voor materieel profijt en slechts ten delen vanwege engagement imiteerden.

De subculturele vorm van verwestering groeide in fasen. Zij wordt het eerst waargenomen in de opkomst van een commerciële middenstand in de achttiende eeuw. De sociale samenstelling daarvan verschilde per regio. Rond Calcutta was de nieuwe middenstand voornamelijk afkomstig van de *Banyan* (merchant) of *Sarkarkaste*. In Madras waren de meesten Brahmanen en in Bombay was de meerderheid Parsi. De leden van deze klasse fungeerden als tussenpersonen voor de Europese handelaren en hadden gewoonlijk een lage komaf. Sommigen waren kleine klerken (*gomashtah* of *munim*), andere waren vertalers (*dobhash*), 'chashiers' (*shroffs*) en kleine aannemers (*paikars*), die van de ene kant naar de andere kant van het land reisden om aankopen te doen voor de Europese handelscompagnieën.

In cultureel opzicht waren deze tussenpersonen praktisch niet of slechts gedeeltelijk verwesterd. Zij spraken de taal van de Europeanen en aarzelden niet om sommige gebruiken en levensstijlen na te streven. In het laatste kwart van de achttiende eeuw werd in Bengalen het aantal van dergelijke vertalers annex tussenpersonen geschat op 1000. Het belangrijkste kenmerk van deze klasse van semi-verwesterde tussenpersonen en handelaren was niet hun numerieke sterkte maar de culturele doorbraak die door hen op gang werd gebracht. Hun werk vereiste gespecialiseerde training en onderwijs. En ook het leren van nieuwe professionele vaardigheid in handel en commercie, en de vaardigheid om een handelsadministratie op westerse wijze te voeren, hetgeen nogal verschilde van de traditionele wijze van zakenvoering. Al snel waren deze tussenpersonen getransformeerd tot een nieuwe handelsmiddenstand. Deze klasse droeg op verschillende manieren, hoewel niet altijd in georganiseerde vorm, er aan bij dat op den duur een verwesterde subcultuur in India werd gevestigd.

Deze subcultuur bleef zich uitbreiden in de achttiende eeuw en pas in de negentiende eeuw begonnen nieuwe vormen van subculturen van verwestering op te komen. Deze werden vertegenwoordigd door een nieuwe generatie van midden-

252 Deze vorm van verwestering, aldus Singh, verschilt van de subculturele vorm in twee opzichten. Ten eerste heeft het niet zijn basis gehad in de assimilatie van waarden of cognitieve categorieën maar louter in de imitatie van externe cultuurvormen. Ten tweede is het, anders dan het eerste proces van primary westernisation, verspreid tussen zowel de leken als de geleerden, tussen dorpsbewoners als stedelingen. Y. Singh (1987) 87.

klasse professionele groepen en groepen van sociale hervormers. Westerse onderwijsinstellingen die bijdroegen aan de groei van deze klasse waren nog steeds gelokaliseerd in en rond Calcutta, Madras en Bombay. Deze instellingen werden zowel door de overheid als door de missies versterkt.

Het gevolg van onderwijskundige veranderingen was tweezijdig: ten eerste de introductie van westerse waarden en ideologieën onder de leden van de nieuw onderwezen klasse, en ten tweede, de opkomst van sociale en culturele hervormingen. Gecombineerd met de uitbreiding van het christendom gaven deze veranderingen een verdere stoot tot het proces van verwestering. Het grootste deel van de vroege onderwijskundige expansie beperkte zich tot de boven- en middenklasse van de stadsbevolking. Hun interactie met de westerse culturele traditie leidde in de beginperiode tot een overdreven enthousiasme voor alles wat westers was. Dit was speciaal het geval bij de vroege verwesterde klasse in Bengalen.

De westerse invloed bleef niet alleen beperkt tot ethiek en filosofie, maar had zich ook uitgebreid naar gewoonten en gebruiken, vooral in de 'upper middleclass'. De verwesterde subcultuur werd ook versterkt door de literaire traditie in Bengalen. Onder de vroeg negentiende eeuwse Bengaalse dichters bestond een groot enthousiasme om het contemporaine poëziemodel in de Engelse literatuur na te volgen. Romanschrijvers lieten hun personages converseren in het idioom van de westerse filosofie. Veel romans waren gemodelleerd volgens de westerse klassieken en het nieuwe Bengaalse drama droeg qua theaterstijl en vorm een zwaar westers stempel.

De opkomst van deze literaire verwesterde subcultuur typeerde niet alleen Bengalen. Tamil in Madras, Telugu in Andhra en Marathi in het centrale peninsulaire India werden op eenzelfde manier beïnvloed door de Engelse literaire traditie. De literaire werken schiepen een autochtoon medium voor de overdracht van westerse waarden.

Dit proces nam ook een georganiseerde vorm aan in de verschillende hervormingsbewegingen. Een dergelijke beweging in Bengalen werd geleid door Raja Rammohan Roy. Hij pleitte voor vernieuwingen in de hindoeïstische cultuur en een radicale verwestering.

10.2.2 PANINDIASE VORMEN VAN VERWESTERING

Er bestaan ook vormen van verwestering die een panindiaas karakter hebben gekregen. Deze verwestering heeft bijgedragen aan de groei van verschillende vormen van culturele structuren die lokale grenzen hebben overschreden. We volstaan met een korte aanduiding.²⁵³

De verandering van sub-culturele, primaire vormen van verwestering naar secundaire verwestering of modernisering met verbindingen met de Grote traditie van India werd veroorzaakt door gedeeltelijk historische en gedeeltelijk cumulatieve factoren. De revolutie van 1857 was historisch een belangrijke scheidslijn. Het bracht een radicale verandering teweeg in het reactiepatroon op het fenomeen van

253 Uitgebreid hierover: Y. Singh (1987) 93 e.v.

de verwestersing bij de ontwikkelde Indiërs; in oriëntatie en ideologie betekende verwestersing nu in toenemende mate een zin van nationalisme en secularisme. De aanvankelijke bewondering voor het Westen ebde langerzamerhand weg en maakte plaats voor een culturele reactie waarvan het motto was "to draw level with the west in achievement and Western estimation and at the same time to be loyal to ... Hindu past." De geschriften van John Stuart Mill, Herbert Spencer, Concordet, David Hume, Pain en Bentham, die de Indiërs inspireerden het Westen met adoratie te bezien, enthousiasmeerden hen ook met een nationaal gevoel en deed een vrijheidsverlangen ontstaan.

Een ander aspect in de nieuwe fase van verwestersing lag in de cumulatieve sociale effecten van enkele beleidsbeslissingen die de compagnie en het Britse bestuur uitvoerden in het veld van ondermeer onderwijs, wetgeving, handel en industrie. Een gevolg van deze beslissingen lag in de groei van een nieuw bewustzijn en waardenstructuur. De echte basis van het moderne India werd gelegd in de 'post-mutiny'-periode. "Modern India may indeed be said to be practically a post-mutiny creation owing to the alternations in the conditions of life which have followed the establishment of the *Pax Britannica*, an immense increase in population, the extension of State activities, the development of trade and industry, and the introduction of the adjuncts of modern Western civilization...called the three great engines of social improvements, which science had already given to the West, railways, the postal system, and the telegraph."²⁵⁴

De ontwikkelingen op deze gebieden resulteerden in de uitbreiding van het communicatienetwerk en de structurele fundering van moderniseringsinstituten. Een belangrijke institutionele ontwikkeling die direct van invloed is geweest op de schepping van een 'Grote' moderniseringstraditie in India, is bijvoorbeeld het westers recht en de groei van een universalistisch rechtssysteem. Vanuit een cultureel oogpunt vormde deze invloed een ernstige bedreiging voor de principes van hiërarchie en holisme. In het nieuwe wettelijke systeem dat verankerd was in de normen van rechtvaardigheid en billijkheid was geen plaats voor hiërarchie. De rechtvaardigheid gebaseerd op nieuwe wettelijke normen kende geen ongelijkheidsmaatstaven teruggaande op onderscheidingen tussen de kasten. Andere belangrijke ontwikkelingen betroffen de verspreiding van onderwijs; verstedelijking en industrialisatie, een toegenomen communicatienetwerk en een nieuwe media van culturele transmissie door onder andere pers (dagbladen, tijdschriften) en drukpers; de groei van nationalisme en de politisering van de samenleving.

10.2.2.1 *Contemporaine ontwikkelingen*

Vooral na de Tweede Wereldoorlog is er vanuit de sociale wetenschappen veel ondernomen om de Indiase veranderingsprocessen te bestuderen, in kaart te brengen en te evalueren. Zonder uitzondering bevestigen de talloze studies dat het moderniseringsproces grote veranderingen heeft teweeggebracht in de Indiase samenleving. Het ligt niet in onze bedoeling een uitgebreid overzicht van de

254 L. S. S. O'Malley geciteerd bij Y. Singh (1987) 94.

ontwikkelingen op dit gebied te geven, het materiaal is inmiddels ook schier eindeloos. Toch is het van belang om een beeld te krijgen van het karakteristieke van de Indiase moderniseringsprocessen.

Een zeer belangrijke conclusie die het merendeel van de sociale wetenschappers inmiddels onderschrijft, is dat 'initial conditions' van de verschillende samenlevingen bepalende invloed hebben op het karakter en uitwerking van modernisatieprocessen. Ook Singh onderschrijft dit standpunt uitdrukkelijk in zijn conclusies.²⁵⁵ Hij wijst derhalve een modernisatieopvatting af die louter opgevat wordt als de groei en de verspreiding van een uniform stel culturele kenmerken. Er wordt dan uit het oog verloren hoe deze kenmerken zich op een karakteristieke wijze aanpassen aan de traditionele condities van een samenleving. Deze visie kan worden gecorrigeerd aldus Singh wanneer zowel traditie als modernisering opgevat worden als een serie waarden en rolstructuren waartussen vanaf het moment dat contact gemaakt wordt een wisselwerking optreedt die leidt tot een selectieproces van assimilatie en syncretisme. De cruciale rol in dit selectieproces is weggelegd voor het waardensysteem. In navolging van G. Myrdal hanteert Singh het onderscheid tussen 'categoriale' of 'onafhankelijke' waarden en 'instrumentele' waarden. Alle 'role-structures' of ze nu traditioneel of modern zijn, bevatten zowel categoriale en instrumentale normen die met elkaar in wisselwerking treden. Iemand die opgeleid is voor een moderne 'role-structure' met een hoge instrumentele waarde, zoals bijvoorbeeld een chirurg of een ingenieur of een wetenschapper, kan tevens diepgaand geëngageerd zijn met traditionele categoriale waarden. Dit verschijnsel is typerend voor de Indiase maatschappij: "...we find a growing trend that traditional role-structures are giving way to modern ones. But persons following these roles often retain categorial values instead those of modernity...Generally, ritual order and religion which are essentially based on categorial values of a traditional nature do not show evidence of decline, nor is there an easy possibility of their disappearance in the near future."²⁵⁶

Categoriale waarden kunnen nauwelijks gefalisifieerd worden door wetenschappelijk bewijs, vandaar dat de verspreiding van wetenschap niet 'logischerwijze' zal leiden tot de verdwijning van traditionele categoriale waarden. Dit zou de diversiteit kunnen verklaren, aldus Singh, van het modernisatiepatroon in verschillende samenlevingen. Toch mag men een zekere uniformisering van de wereldsamenleving als gevolg van moderniseringsprocessen niet uitsluiten. Naar het zich aanziet, besluit Singh, zal die beperkte uniformisering in lengte van dagen blijven bestaan: "The divergence of political ideologies, contradictions in cultural and racial identities coupled with inequality of resources among nations create basic schism in the value-structure of modernization. Hence, particularistic growth pattern of modernization seems to be more credible than universalistic form of its development."²⁵⁷

255 Vgl. ook dezelfde opvatting van Isar hieronder besproken.

256 Y. Singh (1988) 214.

257 Y. Singh (1987) 215.

De grondtendens in het uitvoerige artikel uit het begin van de jaren zeventig van Agehananda Bharati stemt overeen met de opvattingen van Singh. Bharati komt tot de conclusie dat modernisering in India haar eigen unieke patroon volgt. Het proces van – wat hij noemt – ideologische modernisatie is er niet een waar uit de traditionele vormen zich een moderne en verwesterde zienswijze en levensstijl ontwikkelt. Met name voor de lagere segmenten in de maatschappij verloopt modernisering via typische Indiase processen als hindoeïsatie en sanskritisatie: “The grass-roots Indian, in both village and town, does not turn modern at once. First he adopts those elements of thought and action which the elite abandoned when they became modern: the employment of Sanskrit ritual, the use of austere puritanical types of social interaction such as abandoning a diet of meat and renouncing the remarriage of widows, and the assumption of a quasi-philosophical world view as contained in the Sanskrit literature.”²⁵⁸

Bharati wijst er verder op dat de hindoeïstische traditie, ‘the Great Tradition’ dominant blijft doorheen de modernisatieprocessen: “...even where the official change is one toward ostensibly different ideological or doctrinal set, Hinduization and Sanskritization have been at work...Whether a village becomes Hindu, Muslim, or Christian, the hierarchy of defilement and purity persists.”²⁵⁹ Daarnaast is het echter zo dat binnen de ‘doctrinale’ sfeer van het traditionele hindoeïsme wel degelijk verschuivingen hebben plaatsgevonden. Terwijl traditioneel de waardering en de omgang met bronnen gebonden was aan vaste regels heeft zich in de moderne tijd een eclectische omgang daarmee ruim baan gemaakt. De *Bhagavadgita* bijvoorbeeld heeft – niet in het minst door Gandhi – de status verkregen van een van de belangrijke zo niet het belangrijkste geschrift van de hindoeïstische traditie. Zij heeft stilaan de *sruti*-status verworven terwijl ze in traditioneel opzicht *smṛti* is: “...the activistic elements in it make the text highly eligible as a code for the founders of Indian nationalism.”²⁶⁰

Ondanks het feit dat de wettelijke regelgeving in het moderne India het kastenstelsel ongewenst heeft verklaard, is het een realiteit van alledag. Bharati stelt onomwonden dat het kastenstelsel niet per decreet afgeschaft kan worden, aangezien het de sociale structuur van Zuid-Azië vormt. Hindoes, moslims, christenen en jains leven allen binnen dit systeem.

In een recente bestandsopname van de problematiek door Y. Isar wijkt de hoofdlijn van zijn interpretatie grosso modo niet af van die van de bovengenoemde auteurs. De hindoeïstische traditie heeft volgens Isar haar eigen typerende eigenschappen die het contact met, de reactie op en aanpassing van moderniserings-

258 A. Bharati (1972) 101.

259 Het citaat gaat als volgt verder: “Those who eat meat will be less respected and will, in the long run, have a lower ritualistic status than those who do not, those who consume alcohol will have lesser status than those who do not, and the Christian or Islamic rules about these matters are only the overt basis for an evaluation which uses the covert Hindu referential orientation.” A. Bharati (1972) 74.

260 A. Bharati (1972) 85.

processen overeenkomstig reguleren. Ondanks de vele veranderingen die de samenleving heeft ondergaan, zijn er genoeg aanwijzingen dat de afname van de sociale betekenis van religieuze instituties, handelingen en bewustzijn betrekkelijk beperkt zijn in de hindoeïstisch cultuur. Nader beschouwd zijn in deze context uitdrukkingen als 'vervanging' en 'laten varen' niet aan de orde: "Rather than see modernity replacing tradition, or secular values replacing sacral ones, we should look for the signs of convergence between the traditional-religious on the one hand and the contemporary-secular on the other. In so doing we would be spared the discomfort of having to grapple with the elusive notion of 'tension', or psychological conflict, that bedevils the coexistence of the two domains."²⁶¹ Het mag niet verwonderen aldus Isar dat de term secularisatie nauwelijks gebruikt wordt in Indiase studies: "Rather, as historians of religion, anthropologists and others document modern Hinduism they find a continuity that englobes change, a syncretism that supersedes the abandonment of beliefs. They record a revivifying vitality rather than stagnation, dissolution or sclerosis."²⁶²

De hindoeïstische samenleving kenmerkt zich door een compartimentaliserende tendentie die kernfysici, wiskundigen en sociale wetenschappers toelaat de cognitieve eisen van de wetenschappelijke en technologische rationaliteit te verzoenen met de essenties van het hindoeïstische geloof. In vele opzichten vormt het laatste een alternatief rationaliteitsstelsel. De moeiteloze scheiding die zo wordt aangebracht tussen het openbare en private leven is de karakteristieke hindoeïstische manier om schijnbaar tegengestelde krachten met elkaar te verzoenen, aldus Isar. Dit mechanisme is bovendien werkzaam op alle niveaus. Zo is de overgang van het platteland naar de stad niet zo'n grote sprong van 'Gemeinschaft' naar 'Gesellschaft' als elders het geval is. De hindoeïstische samenleving houdt de immense diversiteit van geloof, praktijken, en ervaringen – van animisme tot de diepe filosofische bespiegelingen – die het gedurende al de bekende fasen van haar geschiedenis heeft geaccumuleerd, levend. Er bestaat geen duide-

261 Y. Isar (1987) 160.

262 Verder: "A keen contemporary observer of that vitality in present-day popular religiosity has observed how modern technology has been eagerly employed for the presentation of traditional myths. In Indian commercial films, for example, one will see Shiva, standing in his animal hides in the high Himalayas, with animated artificial snakes swaying to and fro about his neck, or one may see a cartoon rendering of the primordial contest of the gods, and the demons when they churned the Sea of Milk. In several of India's newest temple complexes, such as Tulsi Manas temple in Varanasi, there are Disneyland-type plastic figures of the gods, with moving parts and voices...Such images attract villagers from many miles away. These people watch the animated scenes with fascination and devotion, and they linger to tell one another the stories and to remind one another of the details. Finally, the mass printing of colour reproductions has extended the availability of images. Hindus are great consumers of the polychrome glossy images of the gods and their deeds. Taking them home from a temple or a place of pilgrimage, the devout may place such images in the home shrine. Thus one may have darshan not only of the image, but of the picture of the image as well." Y. Isar (1987) 160.

lijk zoeken – aldus Isar – naar nieuwe geloofspatronen, noch is er sprake van verschuivingen in de fundamentele concepten, metafysica of sociale waarden.

Het is evenwel zonder meer duidelijk, beklemtoont Isar, dat er een betrekkelijke betekenisafname, neutralisatie, en in sommige gevallen eliminatie van opvattingen, symbolen, taboes en grenzen ingebed in de sacrale en rituele dimensies van de cultuur (vooral de kaste-orde) heeft plaatsgehad. Zij zijn in zekere mate vervangen door wereldse criteria van rijkdom, macht en educatie. Maar het gaat primair om een endogeen proces, dat niet noodzakelijk seculair of modernistisch moet zijn, het is geen verwestersing.

De huidige realiteit alsmede de resultaten van grootschalige onderzoeken in Zuid-Oost-Azië²⁶³ brengen de tekortkomingen van de ontwikkelingsbenadering uit de jaren zestig en zeventig aan het licht. Met name "that brave new world charted out in the 'modernization' literature of the 1960s and 1970s" blijkt een hersenschim. De discussie onder sociale wetenschappers werd gevoerd met simplistische dichotome termen gebaseerd op een onbewuste 'imperialistische' overplanting van categorieën en historische mogelijkheden, aldus Isar. Dit werd ongetwijfeld gestimuleerd door de afname van de relevantie van religie in zowel het Oosten als het Westen van de geïndustrialiseerde wereld. In dit paradigma werd religie opgevat als een obstakel, zij het dan een tijdelijke, aangezien het veroordeeld was tot een onvermijdelijke ondergang door de opmars van de vooruitgang. Echter, naarmate Azië geïndustrialiseerd raakte en haar maatschappijen betrokken raakten in de zoektocht naar moderniteit, bleek religie geen obstakel te zijn, ook werd zij niet gemarginaliseerd. Een onderzoeker door Isar aangehaald die het boeddhisme in Thailand heeft onderzocht, ziet – concluderend – het boeddhisme "...crudely measured in terms of ritual activity, beliefs, ideology, practices, gift giving, material support of monasteries and religious personnel, on the part of both laymen and government as expanding and keeping pace with modernization, urbanization, nationalization and rising expectations."²⁶⁴ Grootschalig onderzoek werd in India tot dusverre niet uitgevoerd, wat dat betreft, bestaat er een gebrek aan data, hetgeen op zich al als een aanwijzing beschouwd kan worden voor de betrekkelijke rol van secularisatie.²⁶⁵ Isar is van mening dat er goede gronden zijn om aan te nemen dat de conclusie betreffende Thailand ook geldt voor de hindoeïstische maatschappij.

De gelijkheidsbepalingen van de Indiase grondwet staan op gespannen voet met de traditionele normen en hebben daarom weinig invloed gehad op het kastenstelsel, dat de duidelijkste manifestatie is van het hindoeïsme als een holistische

263 Isar verwijst naar F. R. von der Mehden (1986).

264 Het citaat gaat als volgt verder: "I should like to argue that the practice of and commitment to Buddhism have not diminished in the face of the enlargement of commercial and industrial segments of the population, both bourgeois and proletarian, and the increasing pull of remote villages into the field of influence of urban cultural values and lifestyles." Het onderzoek dat Isar hier aanhaalt, betreft S. Tambiah (1986). Y. Isar (1987) 162.

265 Aldus Y. Isar (1987) 159.

sociale orde, aldus Isar. Toch zijn er in de feitelijke sociale eenheden altijd processen geweest van opsplitsing en versmelting die te begrijpen zijn tegen de achtergrond van de tegenstelling tussen enerzijds de *jati's* of 'sub-castes' en anderzijds de ideale *varna*-categorieën (*brahmaan*, *ksatriya*, *vaisya* en *sudra*). Belangrijk is de behoefte van groeperingen om zich in de sociale hiërarchie opwaarts te bewegen. Bekend is het door Srinivas geïntroduceerde begrip 'sanskritisatie' dat verwijst naar het fenomeen dat lager gesitueerde groepen door imitatie van ondermeer rituelen, leefgewoonten trachten zich de status van een hogere *varna*-klasse eigen te maken. In de bewuste keuze voor verwestersing ontleent men elementen aan de westerse levensstijl om hogerop te komen. Isar wijst erop dat men heeft vastgesteld dat deze laatste strategie een uitbreiding is van vroegere *ksatriyaïsatie* of imitatie van de koninklijke of adellijke stijl van de dominante kasten. Vooral werkzaam in de midden- en bovenklasse was dit mechanisme niet louter imitatie, want het impliceerde radicale 'breaches' van huwelijksstrategieën, als mede reinheids-, eet- en rituele regels. Gedurende de vrijheidstrijd, nam de verwestersing af, sinds de onafhankelijkheid, in 1947, lijkt het in toenemende mate vervangen te zijn door intern voortgebrachte moderne normen bij de stedelijke midden- en hogere klasse.

Verstedelijking en andere recente veranderingen in de toestand van de maatschappij hebben de verticale hiërarchische orde aangetast. Een sleutelontwikkeling was de opkomst van 'kaste-associaties' in het begin van deze eeuw, een proces dat de laatste jaren versneld is. De ontwikkeling begon met het samenkomen van families die tot dezelfde kaste behoren in districten en 'housing estates', gekocht of gebouwd door kastenassociaties en gereserveerd voor hun leden. Deze lichamen hebben gewerkt aan de bestending of opwaardering van de status van de groep. Sommigen zijn georganiseerd op een all-Indian of regionale basis. Velen publiceren hun eigen kaste nieuwsbladen en tijdschriften. Het stemrecht heeft hen bewust gemaakt van hun politiek potenties. Daarom verschenen er ook kastenfederaties die niet alleen de leden van slechts één kastegroep bij elkaar brachten maar van diverse kasten met een specifiek gedeeld politiek doel, zoals de veiligstelling van de economische voordelen, banen of speciale concessies. Veel kastenfederaties werden gevormd voor het openlijk uitgedragen doel van vereniging om de hegemonie van de hogere of heersende kasten in een bepaalde regio te bevechten. Eenmaal gevormd op de basis van kaste-identiteit, hebben de kastenfederaties niet-kaste functies verworven en zijn ze in de loop van de tijd flexibeler geworden.

De electorale politiek zelf is reeds lang georganiseerd langs kastenlijnen, met kandidaten die niet gekozen worden op de basis van een ideologische platform maar simpelweg als vertegenwoordigers van een lokaal machtige kaste of van coalities die een electorale overwinning in het vooruitzicht kunnen stellen. De Indiase politieke wetenschap heeft zo een nieuwe term geïntroduceerd: 'casteïsme', d.w.z. een vorm van politieke loyaliteit gesmeed op de basis van kaste.

De 'substantialisering' van de kaste vormt een belangrijke verschuiving. Het markeert een overgangsfase "from a fluid, structural universe in which the emphasis is on interdependence and in which there is no privileged level, no firm

units, to a universe of impenetrable blocks, self-sufficient, essentially identical and in competition with one another, a universe in which caste appears as a collective individual...as a substance."²⁶⁶

Terwijl politieke macht dus oprukt ten koste van de rituele status, hebben deze nieuwe sociale hergroeperingen niet de fundamentele vooronderstellingen uitgedaagd waarop de hiërarchische kaste-status en endogamie worden gefundeerd. Loyaliteit aan en zelfidentificatie met een kaste zijn nog steeds moreel bindend. De staat verschaft echter niet langer de legale middelen om de werking van het kastensysteem te garanderen en te bekrachtigen. Toch blijft het oude systeem operatief en wordt het politieke leven er diep door beïnvloed. Het heeft intussen immers de procedures van de politiek zelf geïnternaliseerd. Naarmate haar nieuwe seculiere, integratieve vermogen versterkt wordt, lijken de nieuwe dimensies die het politieke proces in het sociale systeem injecteren duurzame onderdelen te worden van de hindoeïstische traditie. Een dergelijke 'traditionalisatie van de moderniteit', als die inderdaad bestaat, zou wederom de absorptieve kwaliteit van het hindoeïstisch sociale systeem ondersteunen.

"In summary, Hinduism demonstrates the pitfalls of constituting religion as a separate (and ultimately dependent) domain of social life in non-Western societies. To begin with, there is but little empirical evidence of decline in religious beliefs and practices understood in the narrow sense. As for the social order with which Hinduism is coterminous, contemporary experience shows that religiously defined values are still providing powerful sources and structures of meaning and actions, particularly in the political domain, and frameworks for the definition of personal identity, even within the most rapidly 'modernizing' sectors. There is, thus, a dialectic of continuity and change to which the notion of secularization is apposite to only a limited degree. These limits define its usefulness in analyzing contemporary Hindu society."²⁶⁷

10.3 Modernisering in India: besluit

Orthogenetische veranderingsprocessen in de Indiase traditie hebben zich doorgaans geplooid rondom de traditionele ordeningsprincipen van hiërarchie, continuïteit, en holisme. Een revolutionaire culturele breuk in het wereldbeeld als gevolg van orthogenetische veranderingsprocessen heeft zich in de Indiase traditie niet voorgedaan. De schok en de impact van westerse moderniseringsprocessen is te groot geweest om te concluderen dat dit beeld zich hier bestendigt. Moderniseringsprocessen hebben diepgaande veranderingen teweeggebracht. Toch reikt het te ver om te stellen dat in India de culturele kern van de hindoeïstische traditie weggevaagd en vervangen is door een westers waardenpatroon. Eerder is er sprake van een synthetiserende beweging: modernisering of verwestersing treedt inderdaad op waarbij steeds meer blijkt dat het wereldbeeld van de hindoeïstische traditie intact blijft. Voor secularisatie geldt hetzelfde: er zijn seculariserende

266 Door Y. Isar (1987) 166 geciteerd bij Louis Dumont.

267 Y. Isar (1987) 166.

tendensen zonder dat het secularisme als ideologisch patroon deel gaat uitmaken van het wereldbeeld. Over de dieperliggende oorzaken van dit eigen Indiase reactiepatroon lijken de meningen van de verschillende auteurs niet ver uiteen te lopen.

Een opvallend veel terugkerende karakteristiek die aan de hindoeïstische traditie wordt toegekend, is haar incasseringsvermogen, haar elasticiteit, haar enorme vermogen sterke, heterogene culturele invloeden te absorberen. Alle diepgaande veranderingen en spanningsvelden ten spijt. Dit is vooral op het niveau van ideologie, van normen en waarden zichtbaar: de spanning bijvoorbeeld tussen enerzijds de waarden van emancipatie, individualisme, gelijkheid, intrinsiek aan de belangrijke moderniseringsinstituties zoals westers recht en democratie en anderzijds de hindoeïstische opvatting van hiërarchie, continuïteit en holisme. De hierboven genoemde auteurs noemden deze eigenschap ook met betrekking tot de moderniseringsprocessen waar de Indiase samenleving mee te maken heeft. Opvallend is dat Isar, de meest recente auteur hierin het stelligste is, wanneer hij spreekt over de 'traditionalisatie' van de moderniteit.²⁶⁸ Deze kracht ontleent de hindoeïstische traditie aan haar waardenpatroon dat op zich weer in het grotere verband staat van, wat Singh aanduidt als, de 'orthogenetische' conceptualisatie van de traditie die wij hierboven hebben geschetst.

Een andere, niet te onderschatten oorzaak ligt in het besef van culturele identiteit. De verwesterde Indiase middenklasse, de voorlopers van modernisering, hebben reeds in een vroeg stadium, en zeker na de traumatische ervaring van de 'Mutiny' in 1857²⁶⁹, gestreefd naar een synthese van beide wereldbeelden, niet zozeer naar de vervanging van het oude door het nieuwe. De krachtige onafhankelijkheidsbeweging die zich in India kon ontwikkelen, ook al had zij op verschillende punten westerse inspiratiebronnen (nationalisme) is niet denkbaar zonder dit besef van culturele identiteit en eigenwaarde.

Een derde belangrijke oorzaak ligt in het verschil in uitgangssituatie, de 'initial conditions', waar we reeds eerder over spraken. Modernisatie- en secularisatieprocessen hebben zich in het Westen ontwikkeld over een tijdspanne van vele eeuwen en zijn bovendien orthogenetisch van aard. Zowel de culturele (wereldbeeld) als de historische constellatie in India wijkt af van de westerse 'initial conditions'.

268 Wellicht omdat dit artikel qua tijd het verst verwijderd is van de sfeer van wat hij noemt "that brave new world charted out in the 'modernization' literature of the 1960s and 1970s."

269 Zie P. Spear (1975) 141 ev.

Deel 4

Een ervaringsmatige metafysica

11 Veda – Upanisad – Vedanta

Inleiding

Nu de aard en context van veranderingsprocessen in India belicht is, wordt hier nader ingegaan op de culturele 'conditie' van de metafysische dimensie. We stelden eerder vast dat secularisatieprocessen in de westerse culturele context een betrekkelijk vrij spel genieten omdat er op een fundamenteel collectief niveau van cultureel bewustzijn een waarde- en waarnemingsverandering heeft plaatsgevonden ten aanzien van de metafysische dimensie. Daarentegen lijkt het niet waarschijnlijk, zeker niet in de nabije toekomst dat in India het wereldbeeld zal functionalisieren, rationaliseren en seculariseren. De aandacht voor het metafysische, voor een zinverlenend integraal werkelijkheidsconcept, dat zich bij uitstek voordoet in een religieus engagement is niet wezenlijk aan verdwijnen onderhevig.

We willen nu aantonen dat naast de in de vorige paragraaf aangevoerde oorzaken voor de eigen gang van de Indiase modernisatie- en secularisatieprocessen in het algemeen, met name ook de 'aard' van de Indiase metafysica verantwoordelijk is voor de vitale conditie waarin zij zich bevindt. Een aanknopingspunt ligt reeds in de drie ideaaltypische eigenschappen waarmee Singh de hindoeïstische traditie typeert: hiërarchie, continuïteit en holisme. Zij zijn ook hier van toepassing. Het is echter mogelijk om de blik scherper te stellen ten aanzien van de 'eigenaardigheid' van de Indiase religiositeit en de metafysische dimensie.

Wezenlijk is het sterk ervaringsmatige karakter en de primaire rol van intuïtie. Dandekar: "Darum hat sie (d.i. de hindoeïstische traditie) auch den Ansprüchen der Intuition, als gültige Quelle der Erkenntnis zu gelten, Rechnung getragen...Die bloße Erkenntnis der Wirklichkeit, ohne ihre unmittelbare Erfahrung, bleibt unfruchtbar. Was der Mensch *wird*, ist viel wichtiger als das, war er nur *weiß*."²⁷⁰ De mens is in hindoeïstisch perspectief niet een wezen dat 'tegenover' de kosmos staat, integendeel, hij is deel en bestanddeel van de kosmos. Men zou kunnen zeggen dat er een fundamentele relatie, een diepterelatie bestaat tussen object en subject in het kader van een ervaringsmatige metafysica. In principe kan men in de mens zelf, dus in het subject de grond van alle werkelijkheid vinden. De indoloog Hacker, waar we nog over te spreken komen, stelt dat het subject hier een transcendent karakter heeft. Het is zeker zo dat deze gedachte niet

270 R. N. Dandekar (1984) 178.

volledig vreemd is aan de westerse religiositeit, zeker niet aan het voor-moderne, middeleeuwse wereldbeeld.²⁷¹ In de moderne tijd gaat in de westerse werkelijkheidsbenadering de tendentie overheersen om het object of de buitenwereld vrij te maken van hun verwickelingen met het subject, de innerlijkheid.²⁷² De rationalisering, verwetenschappelijking en functionalisering van het westerse wereldbeeld heeft een afnemende ontvankelijkheid voor de metafysische dimensie in de hand gewerkt. We gaven eerder aan dat de 'ont'-metafysicering van de westerse cultuur (in het bijzonder te beginnen bij de filosofie) zich toont in de ontwikkeling van objectfilosofie naar subjectfilosofie en subjectloze filosofie. Intuïtie, religieuze ervaring worden succesievelijke als kennisbron gemarginaliseerd.²⁷³

In India daarentegen hebben moderniseringsprocessen het ervaringsmatige karakter van de metafysische dimensie niet kunnen aantasten. Object en subject, natuur en bovennatuur zijn niet uit elkaar gedreven, maar hebben hun wezenlijke verbinding behouden. De Indiase cultuur lijkt vast te willen houden aan een 'holistische' werkelijkheidsbenadering.

In dit deel zal door de verschillende paragrafen heen een verkenningstocht uitgevoerd worden naar de krachtlijnen van het metafysische patroon en bewustzijn dat reeds eeuwen deel uitmaakt van de Indiase culturele en religieuze traditie. Het programma ziet er als volgt uit. In de eerste paragraaf wordt in het kort de Vedische oorsprong van het Indiase wereldbeeld geschetst. In de volgende paragraaf wordt aangegeven dat de bespiegelingen die in het post-veda-tijdperk ontstaan zijn een eigen karakter hebben, dit 'filosoferen' stond altijd in het teken van een streven naar verlossing. Verlossing welke te bereiken is via een mystieke levenspraktijk. De basiselementen en grondtrekken van de Indiase metafysica zijn te vinden in de *Upanisaden*, deze worden belicht in de derde paragraaf. Dat de *Upanisaden* eerder beginpunt dan eindpunt vormen van de Indiase behoefte aan bespiegeling, wordt aangegeven in de vierde paragraaf. Daar ligt de nadruk op de vedanta (volgens Sankara), die wellicht de belangrijkste van de klassieke denkstromingen is. Met het begrip *dharma* treedt in de vijfde paragraaf een buitengewoon belangrijk aspect van het Indiase bewustzijn voor het voetlicht.

11.1 De Vedische oorsprong van het Indiase wereldbeeld

De oorsprong van de Indiase traditie is te situeren in de periode waarin de zogenaamde 'Ariërs' naar het schijnt vanuit het gebied van de Kaspische zee en de zuidelijke Russische steppen, op zoek gingen naar betere leefgebieden en naar het westen en het oosten uitwaaierden.²⁷⁴ Rond de twaalfde eeuw voor Christus kwamen verschillende groepen via het Kaboeldal terecht in het vijfstromenland waar zij zich vestigden, en zich vervolgens geleidelijk aan verder naar het oosten

271 Zie Deel I.

272 P. T. Raju (1966) 125.

273 Zie Deel I.

274 R. Thapar (1974) 29.

verspreidden.²⁷⁵ De oudste bestanddelen van de belangrijkste bron voor de vroegste fase van de Indiase religie en cultuur – de Veda – werden naar alle waarschijnlijkheid in deze tijd geredigeerd. Veda betekent ‘weten’, dat wil zeggen kennis van de bovenmenselijke machten en van de methoden deze te beïnvloeden. Dit ‘eeuwige’ weten is door de godheid geformuleerd en in de oertijd door de zogenaamde *Rsis* of wijzen ontvangen, ‘geschouwd’, aldus de Indiase traditie. De Veda is voor het grootste deel ontstaan op basis van volksgeloof. Hij werd in de brahmanenscholen, die de dragers waren van heilige en esoterische kennis, zeer lang mondeling overgeleverd. Binnen het corpus van de Veda is de zogenaamde *Rgveda-samhita*, kortweg *Rgveda* – het in strofen (*rc*) vastgelegde weten – het oudste deel.²⁷⁶

De religie van deze oude Indiërs werd gekarakteriseerd door de zorg voor heil en welzijn in de breedste zin: in deze wereld en in het hiernamaals. Zij was bovendien vooral een praktische aangelegenheid. Het wereldbeeld van de Vedische religie was in feite een offerkosmos. De religie was een al het andere doordringend complex van ideeën, ervaringen, praktijken, gedragsregels, wereldbeschouwelijk-verklarende speculaties over een in de volkstradities meer onbestemd en in de geestelijke leidende kringen van de brahmanen meer gesystematiseerd geloof in persoonlijke en onpersoonlijke machten. Men was niet alleen ervan overtuigd dat de mens van deze machten afhankelijk was, maar ook dat zijn medewerking in de vorm van cultus, verering, vereist was. Zo konden deze machten goed functioneren, het wereldgebeuren normaal verlopen en de menselijke belangen worden bevorderd. Er bestond geen overkoepelende organisatie of een geloofsbelijdenis. De woorden en handelingen die de vervulling van de mens mogelijk maken, zijn verzameld in de Veda. De Veda is de eeuwige waarheid, bron van alle kennis, en onfeilbare autoriteit.

Volgens het Vedische geloof is de wereld vol van wezens en substanties, machten en krachten die de menselijke belangen gunstig of vijandelijk gezind kunnen zijn. Daarbij bestaat er geen scherp onderscheid tussen persoon en niet-persoon, levend en levenloos, substanties en eigenschappen. De goden zijn heilzame machten die de mens in stand moet houden. Daarvoor staan hem – de mens – de offers, de riten en de gesproken woorden ter beschikking. Wezenlijk is dat de mens in de god gelooft en op de competentie van de priesters en de werkzaamheid van de riten (*Sraddha*) vertrouwt. Er bestaat tussen deze goden (*devas*) en de mensen een zekere wederkerigheid. De goden – hypostasen van krachten en fenomenen waarmee de mens geconfronteerd wordt – zijn in het algemeen vriendelijk voor degenen die zich aan de *ṛta* houden: de normale, natuurlijke, ware harmonische structuur van het ordeningsmatige, regelmatige en wetmatige gebeuren.

De Vedische religie had een sterk liturgisch karakter waarin het gesproken woord een beslissende rol speelde. De overtuiging dat iedere rituele handeling een spiritueel effect heeft en dat de juiste voltrekking van de riten de offeraar de

275 J. Gonda (1978) 9.

276 J. Gonda (1978) 9 e.v.

vervulling van zijn wensen verschaft, heeft ertoe bijgedragen dat het religieuze en het magische zich vermengden. De cultus vond in huis plaats of op bijzondere offerplaatsen. De offers waarvoor de goden meestal groepsgewijs werden uitgenodigd, waren bijna allemaal vraag- en zoenoffers. Ze zouden enerzijds voor de mens nuttige potentiedragers activeren en anderzijds door een punctuele voltrekking het gewenste afdwingen, onafhankelijk van de goden.²⁷⁷

11.2 Reflectie in het teken van verlossing

Hoewel de Indiase traditie haar beginpunt heeft in de Vedische godsdienst is deze niet alles bepalend voor het huidige hindoeïsme.²⁷⁸ Bepaald niet zou men kunnen zeggen. Vanuit dit beginpunt van de Vedische godsdienst hebben zich belangrijke evoluties en revoluties voorgedaan.²⁷⁹ In het post-vedische tijdperk voltrekt zich een accentverschuiving. Het ritualisme kenmerkend voor de Vedische godsdienst treedt naar de achtergrond en er komt meer interesse en ruimte voor reflectieve beschouwingen over de aard van natuur, mens en kosmos. Het zijn met name de *Upanisaden* die getuigen van deze nieuwe interesse: "...the centre of interest there is not in a creator from outside but in the self...There is no relation here of the worshipper and the worshipped and no prayers are offered to it, but the whole quest is of the highest truth, and the true self of man is discovered as the greatest reality."²⁸⁰

De verschijning van de *Upanisaden*, de oudsten dateren van voor 500 voor Christus, wordt doorgaans beschouwd als het beginpunt van de Indiase filosofie. Het begrip filosofie is overigens geen adequate term. Theologie en filosofie zijn in deze context moeilijk uit elkaar te halen. Bovendien kenmerkt de reflectiewijze zich door een heel eigen benadering. In een vergelijking tussen 'West' en 'Oost' onderscheidt, volgens P. Hacker, de westerse filosofie zich van de Indiase filosofie doordat de eerste het weten als een doel op zichzelf beschouwt, terwijl dat in de Indiase traditie ondenkbaar is. Het voornaamste doel is hier: de waarheid inzien omtrent de aard en oorsprong van de wereld, over het wezen van de ziel en

277 Bron: RGG 6, *Veden* (1986); J. Gonda (1978) 15 e.v.

278 Hoewel in het huidige hindoeïsme de Veda wordt geïnterpreteerd als de eeuwige, onomstotelijke en onaantastbare waarheid en autoriteit, hebben de huidige hindoeïstische riten en geloofsvoorstellingen weinig meer gemeen met de oude Vedische religie. De religiositeit en voorstellingswereld zijn grondig gewijzigd. In de praktijk kent men de eigenlijke inhoud van de Veda sinds tweeduizend jaar niet meer. In de huidige tijd is eerder de traditionele uitleg van de *Upanisaden* maatgevend. (J. Gonda (1978) 346-347) Er is hier dus sprake van een merkwaardige paradox: een beroep op een werkelijkheid, die van de Veda, die men als richtsnoer aanneemt, openbaringskracht toeschrijft, terwijl er een inmiddels grote kloof lijkt te bestaan tussen de voorstellingswereld van de Vedische religie en het huidige hindoeïsme. Een boeiende en creatieve interpretatie van deze situatie geeft de Leidse indoloog Heesterman. Vgl. J. C. Heesterman (1974).

279 Voor de ontwikkelingen van de Indiase traditie in het post-veda-tijdperk zie onder andere J. Gonda (1978).

280 S. Dasgupta (1988) Vol. I, 33.

het mysterie van geboorte en dood, met andere woorden om het ware inzicht te verwerven dat leidt naar verlossing. Het gaat om de vragen: wat moet een mens doen om het ware geluk te verwerven, in bepaalde omstandigheden en in de specifieke stadia van het bestaan? Wat dient de mens 'to realise by direct experience' om radicaal en absoluut vrij te zijn van lijden.²⁸¹ De taak van de Indiase 'filosofie' wordt dan: "...langs redelijke weg demonstreren a) wat *dharma* is, wat men moet doen of laten om het heil deelachtig te worden, b) wat de waarheid is ten aanzien van het fundamentele wezen der dingen, teneinde door inzicht daarin de verlossing voor te bereiden. Het eerste is *dharma*, het tweede *tattva*, door onze termen 'moraal' en 'metafysica' niet goed weer te geven. Beide vormen een geheel, hangen onverbrekkelijk samen, de 'moraal' is volkomen in de 'metafysica' verankerd".²⁸²

Met betrekking tot de intenties van de Indiase denkers beklemtoonde Surendranath Dasgupta dat bij een zo belangrijke figuur als Sankara het er primair om te doen was aan te tonen dat de uiteindelijke waarheid alleen gevonden kon worden in de *Upanisaden*. Hij wilde de *vedanta* niet verdedigen als een uitgebalanceerd rationeel metafysisch systeem, want de waarheid daarvan berust niet op de rede maar op de autoriteit van de *Upanisaden*. Maar wat waar is kan niet contrasteren met de ervaring. Sankara moest daarom aantonen dat zijn interpretatie rationeel was en niet strijdig met de ervaring. Als hij kon aantonen dat zijn interpretatie de enige was die trouw bleef aan de *Upanisaden* en dat de inherente contradicties met de ervaring slechts schijn waren die verklaard konden worden, dan had hij zijn taak volbracht. De uiteindelijke waarheid kan alleen in de *Upanisaden* gevonden worden; rede, onderscheiding en beoordeling moeten gebruikt worden met het oog op de ontdekking van de echte betekenis van de *Upanisaden*, namelijk dat zij in alle onderdelen leren dat het *brahman* het zelf is en dat dit de enige waarheid is.²⁸³

De traditionele hindoeïstische 'theo-filosofische' reflectie staat dus in het teken van een verlossingsstreven. De voornaamste inspiratiebron en oriëntatiepunt zijn de *Upanisaden*.

11.3 De *Upanisaden* als bron van de grond- en werkvormen van de Indiase traditie

In de *Upanisaden*²⁸⁴ vindt men de oorsprong van de grondlijnen van het Indiase denken. Volgens de in 1979 overleden indoloog Paul Hacker bevatten de *Upanisaden* de grondbegrippen van het Indiase denken: "Grundbegriffe indischen Denkens, gewisse, für das weitere Denken charakteristische bleibende Denkweisen lassen sich hier in ihrem Ursprung erkennen, und man kann sie dann leicht durch

281 J. Gonda (1948) 217.

282 J. Gonda (1948) 218.

283 S. Dasgupta (1988) Vol. I, 434-435.

284 Het woord *Upanisad* staat volgens de Indiase traditie voor geheim, *rahasya*. P. Hacker (1985) 63.

spätere Texte hindurch verfolgen.”²⁸⁵ De *Upanisaden* behoren nog tot de Veda, de heilige teksten van de Ariërs. Ideeën, begrippen en voorstellingen uit de *Upanisaden* duiken in latere teksten steeds weer op. De *Upanisaden* waren in zekere zin ‘geheime leringen’ voor brahmanen, nadat zij de cultische inhoud van de Veda geleerd hadden en zich vervolgens wijdden aan de meditatie, of de cultische inhouden door meditatie vervingen.

Een precieze datering van de *Upanisaden* is moeilijk te geven. De oudere *Upanisaden*: de *Brhadaranyaka-upanisad* (BAU.); de *Chandogya-upanisad* (ChU.); de *Aitareya-upanisad*, de *Kausitaki-upanisad* en de *Taittiriya-upanisad* en wellicht ook de *Kena-upanisad* zijn allen ouder dan de Boeddha, die leefde rond 500 voor Christus.²⁸⁶ De oudere *Upanisaden* vormen geen samenhangende eenheid. Het zijn verzamelingen van kortere of langere teksten met verschillende inhouden. Ze zijn in de loop der tijd in de Vedische scholen ontstaan. Enige teksten lijken bewerkt te zijn om verschillende inhouden bijeen te voegen of verschillende inzichten te harmoniëren. Tenslotte verzamelden de Vedische scholen alle leerteksten die in een bepaalde school geleerd werd en zo ontstonden aan het einde van de andere Vedische teksten de *Upanisaden*.

Wanneer de inhoud van de *Upanisaden* in vogelvlucht wordt aangegeven, ontstaat het volgende beeld.²⁸⁷ De *Upanisaden* zijn in de atmosfeer van het offerritueel ontstaan, maar tevens markeren ze een overgang: die van een magisch naar een metafysisch stadium. Kenmerkend voor de *Upanisaden* is dat ze een symbolische interpretatie van het offerritueel geven. De identificatie speelde daarbij een belangrijke rol. In de BAU. 1,1,1 worden de afzonderlijke delen van het offerpaard gelijkgesteld met de bouwstenen van het heelal. Dergelijke identificaties beoogden op de eerste plaats dit identiteits-idee in de geest vast te houden, namelijk de gedachte dat een bepaald deel van het ritueel een bepaald bestanddeel van de wereld vormde. Dergelijke meditatie verzekerden het succes van het offer of fungeerden als een vervanging. De *Upanisaden* bevatten verder beschouwingen over de wezenlijke samenstellende delen van de werkelijkheid. Ze geven ook antropologische beschouwingen, dat wil zeggen bespiegelingen over de wezenlijke constituenten van de mens (met *Manas*, *Prana* en *Purusa* als belangrijke begrippen) en over het lot van de mens.

In dit verband figureren drie begrippen in het bijzonder die sinds de tijd der *Upanisaden* het hele Indiase denken bepaald hebben, zowel in het hindoeïsme, het boeddhisme en als het jainisme. Het *karman*: de doorwerking van datgene wat de

285 P. Hacker (1985) 62.

286 P. Hacker (1985) 63.

287 We baseren ons hier en in de volgende paragrafen voornamelijk op de gecompriëerde, maar tegelijkertijd zeer rijke en informatieve verhandeling van Paul Hacker (P. Hacker (1985)), die een lange studieuzo omgang met de *Upanisaden* verraadt, en waarin hij de essentie van de *Upanisaden* probeert weer te geven. Vgl. ook S. Dasgupta, *Chapter III The Earlier Upanisads* (700 B.C.-600 B.C.) (1988) Vol. I.; J. Gonda (1948) 38-67; S. Radhakrishnan, *Chapter IV The Philosophy of the Upanisads* (1992) Vol. I.

mens heeft gedaan, dan de 'zielsverhuizing' en tenslotte de 'verlossing'. Afhankelijk van wat de mens in zijn leven gedaan heeft, zal hij 'hoger' of 'lager' gereïncarneerd worden. *Karman* betekent: doen, werk. Deze leer wordt op verscheidene plaatsen in de *Upanisaden* behandeld. De oudsten zijn *BAU.* 3,2,13 en *BAU.* 4,4,3ff.

De leer van *moksa/mukti* is vanuit latere opvattingen nauw met het geloof aan zielsverhuizing en *karman* verbonden. Verlossing is dan bevrijding van zielsverhuizing. Oorspronkelijk bestond die verbinding niet. De positieve inhoud van het verlossingsgeloof stamt veelmeer uit de mystiek van het *zelf*, en deze lijkt ouder te zijn als het geloof in *karman* en wedergeboorte. Deze verbinding zou kunnen wijzen op invloed van het boeddhisme – aldus P. Hacker.

Ter afronding van dit overzicht resten vijf karakteristieken: de mystiek van het *zelf*, de rol van de *brahman*, de *Upanisaden* die ook het begin van een nieuw theïsme bevatten; aanwijzingen voor ceremonieën en aanwijzingen van morele aard en betreffende het gedrag in het algemeen (aanwijzingen dus die onder het begrip van *dharma* vallen).

Drie aspecten van het Upanisadische denken zullen we nu nader bekijken: de monistische tendens, en de bespiegelingen rond *atman* en *brahman*.

11.3.1 DE MONISTISCHE TENDENS

Karakteristiek voor de Upanisadische opvattingen over de fundamentele principes van de wereld of de natuur, is het zesde hoofdstuk van de Chandogya-upanisad. De tekst geeft een onderwijzing over de leer "...waardoor het ongehoorde gehoord wordt, het ongedachte gedacht en het ongekende gekend."²⁸⁸ Het grondprincipe wordt als een materiële oorzaak gedacht. Het wordt vergeleken met een klomp leem waaruit bepaalde produkten worden gemaakt. Wanneer de klomp leem bekend is dan zijn impliciet ook alle produkten die daaruit gemaakt kunnen worden bekend. Deze leer vormt de oorsprong van een belangrijke kosmologische theorie die in de scholen van *samkhya* en *vedanta* geleerd zal worden. Het is de theorie die de materiële causaliteit verklaart als de identiteit van de materiële oorzaak met haar voortbrengselen.

Deze theorie heeft ook een belangrijke rol gespeeld in de kosmogonie, aldus Hacker. De materiële oorzaak is datgene waardoor alles wat uit haar voortkomt er eigenlijk reeds is. Niet het worden, maar het oorspronkelijk 'ene' is belangrijk. Hierbij moet 'materieel' overigens niet materialistisch opgevat worden, want het onderscheid tussen geest en materie is hier niet aan de orde. Veeleer gaat het hier om de kwestie eenheid versus veelheid, en oorsprong en worden. De veelheid is eigenlijk een verhulde eenheid, en het geworden is uiteindelijk slechts verhulde oorsprong.

In de kosmogonische theorie die in de bovengenoemde tekst is ontwikkeld, wordt uitgegaan van een eerste principe van alles wat is, het wordt het 'zijnde' genoemd (*sat*). In het begin was dit zijnde het enige bestaande. Daarbuiten was er niets.

288 ChU. 6,1,3.

Aan de hand van voorbeelden wordt verklaard dat de materiële oorzaak inherent is aan ieder ding, of dat het dezelfde eigenschappen heeft als zijn materiële oorzaak. Nu hebben alle dingen een gemeenschappelijke eigenschap: dat zij zijn, dat alle dingen bestaan. Hieruit volgt dat de materiële oorzaak niet 'niet-zijnde' kan zijn geweest, zij moet veelmeer het zijnde bij uitstek geweest zijn. De drie oerelementen gloed, water en voedsel zijn emanaties van het oerzijnde.²⁸⁹

Een ander denkschema dat men in deze tekst kan vinden, is dat van manifestatie en latentie. Dit hangt weer samen met het voorafgaande: het latente is het eigenlijke en de manifestatie is dat wat eruit voortkomt, maar wat de oorsprong ook weer verhuult. Een daarmee verwant denkschema is de oppositie van de begrippen fijn, subtiel en grof. Tenminste in de kosmogonie heerst de opvatting dat de materiële oorzaak zich in een subtielere toestand bevindt dan haar produkten of emanaties. In deze tekst is het oerzijnde het subtielst van alles en derhalve materiële oorzaak. Het is zo subtiel dat het onwaarneembaar is. Zijn eerste produkt, de gloed is grover, maar fijner dan water dat uit de gloed voortkomt. Voedsel dat uit het water voortkomt is het grofste oerelement. Het denkschema van latentie en manifestatie werd later door enkele filosofische systemen in kosmologische bespiegelingen benut.

De besproken tekst is monistisch in die zin althans dat het wil tonen dat het 'ene', het oerzijnde in alle dingen en personen is. De identificering met de menselijke persoon wordt door het beroemde *tat tvam asi* – 'dat ben jij' – uitgedrukt (zie *ChU.* VI-8 e.v.). Een leraar onderwijst een leerling en probeert hem middels voorbeelden te tonen dat het oerzijnde in alle dingen is en zegt na elke demonstratie 'dat ben jij'.

11.3.2 ATMAN

Eén van de belangrijkste karakteristieken in de Upanisadische beschouwingen, is 'de mystiek van het zelf' (Hacker). Deze spiritualiteit zou een bepalende invloed gaan uitoefenen in de de geschiedenis van de hindoeïstische traditie. *Atman* is hier het centrale begrip. Dit woord dient ondermeer als een reflexiefpronomen. Het duidt op dat wat eigenlijk bedoeld is, wanneer men over de menselijke persoon spreekt. Het woord *atman* verwijst – in ieder geval in de door Hacker besproken teksten – niet zozeer op een van de samenstellende delen van de mens, maar heeft direct betrekking op het wezenlijke in de mens, echter zonder het nader te bepalen. Hacker houdt het voor waarschijnlijk dat het nadenken over *atman* voortkwam een meditatieve of (natuur)mystieke verzinking.²⁹⁰ De oudste, voor-

289 Hier is het begrip emanatie dat in het latere *samkhya*-systeem een grote rol gespeeld heeft.

290 P. Hacker beklemtoont meermalen dat bij de bestudering van de *Upanisaden* steeds beseft moet worden dat het niet primair gaat om een beschrijving van een leer. Centraal staat eerder: het zelf passende meditatieonderwerpen te bieden, zodat de natuur van het zelf in de meditatie gerealiseerd wordt.

upanisadische, tekst hieromtrent is te vinden in de *Satapatha-brahmana* (SB.).²⁹¹ Deze tekst beschrijft een verzinkingservaring en stelt deze voor als een instructie voor een meditatie over het eigen *zelf*. In zijn innerlijke schouwing beleeft de mysticus zichzelf als geestelijk. Het *zelf* is geestelijk.²⁹² Het 'schijnen' van het *zelf* is een uitdrukking voor de geestelijkheid van het *zelf*, die ook nu nog gangbaar is bij vedanta-aanhangers. Behalve dat het *zelf* geestelijk centrum is van de mens, is het ook het centrum van de wil. Het *zelf* is de kracht in de mens die aan een wilsdoel denkt en het daardoor realiseert. Het *zelf* is ruimteloos, hetgeen kan samenhangen met de opvatting dat de kennis van het *zelf* alle wijden omvat. De tekst is – zoals de meeste Upanisad-teksten – een 'realiserende' beschouwing. Dat wil zeggen de beschouwing is niet slechts beschouwing van een werkelijkheid is, maar men verwacht dat zij de werkelijkheid 'verwerkelijk't. Dit voor de Indiase traditie typerend denkschema, noemt men *bhavana*. De tekst zelf gebruikt in dit verband het woord *kratu*.²⁹³ Hacker stelt dat deze tekst een voorbeeld van een *kratu* wil geven, en wel de meest wezenlijke *kratu*, waarin de mens zich in het wezen van zijn *zelf* verzinkt om na de dood in zijn volledige reinheid eeuwig te zijn. De inhoud van voornoemde tekst heeft doorgewerkt in het vedantisme en samkhya. Er laten zich volgens Hacker vier leerstellingen uit afleiden die in het latere vedantisme en samkhya geleerd werden: 1. Het *zelf* is van een geestelijke natuur. 2. Het is het centrum van alle kennisakten, van de wil en van de vitale processen. 3. Het is wezenlijk vrij. 4. Het is niet aan ruimte gebonden. De paradox die het *zelf* voorstelt als enerzijds het kleinste en anderzijds wereldomvattend is een kiem van monisme, dat later in het vedantisme geleerd werd.

291 Hackers vertaling gaat als volgt: "Er soll ehrfürchtig über das Selbst nachsinnen (*upasita*): daß es aus *manas* besteht, daß sein Körper der Atem (*prana*) ist, daß seine Gestalt Glanz ist, daß sein Wesen (sein Selbst, *atman*) der leere Raum (der Äther) ist; daß es nach Wunsch Gestalten annehmen kann, daß es schnell ist wie das *manas* (*manojavasam*), daß seine Entschlüsse sich verwirklichen (*satyasamkalpam*)....daß es alle Gerüche und alle Geschmäcke in sich hat, daß es alle Richtungen (d.h. den ganzen Raum) beherrscht (...), daß es die ganze Welt durchdringt (...), daß es ohne Rede ist (...) und nichts [anderes] beachtet (...). Wie ein Reiskorn oder ein Gerstenkorn oder ein Hirsekorn oder der Kern ein Hirsekorns, so ist dieser *purusa* im Inneren des Selbst, golden wie eine Flamme ohne Rauch. Es (oder: er, der *purusa*) ist größer als der Himmel (...), größer als der leere Raum (Äther), größer als diese Erde, größer als alle Wesen (...). Es (oder: er, der *purusa*) ist das Selbst des Atems (*prana*), es ist mein Selbst. In dieses Selbst werde ich, wenn ich von hier scheide (d.h. beim Sterben), eingehen (...). Wer dieses hat (...d.h.: wer dieses realisiert hat), für den gibt es keine Unsicherheit" SB. 10,6,3,2. P. Hacker (1985) 80.

292 "In einer Innenschau erlebt sich der versenkende Mystiker das Selbst als geistig. Darum sagt er: 'es besteht aus *manas*', denn *manas* bezeichnet ja das Denkvermögen, das geistige Vermögen." P. Hacker (1985) 81.

293 "Ich glaube, unser Text versteht eben eine solche Betrachtung, die eine Wirklichkeit herbeiziehen, die eine Wirklichkeit wirklich machen soll, unter dem etwas rätselhaften Wort *kratu*. Dieses Wort kommt in der Einleitung des Textes vor...Da heißt es: 'Der Mensch besteht aus *kratu*' – wieder der altertümliche Begriff 'bestehen aus' im Sinne von 'besitzen'. Der Mensch besitzt *kratu* als eine wesentliche Fähigkeit." P. Hacker (1985) 82-83.

De tekst is in essentie, zo meent Hacker, de formulering van een verzinkingservaring. De mysticus verzinkt in zichzelf, het gevolg is dat hij niets anders meer ziet dan zijn *zelf*. Wendt hij de blik naar buiten dan schijnt hem alles toe als een uitbreiding van het *zelf*. Een tweede belangrijke tekst met betrekking tot de mystiek van het *zelf* staat in het zevende hoofdstuk van de *Chandogya-upanisad*, en is zeker later ontstaan als de eerder genoemde tekst. Deze tekst stelt in een kosmologisch-antropologisch parallellisme de volheid die het Al omvat in een parallellie met het *zelf*. Hoewel de kosmische volheid het eerst genoemd wordt, is het duidelijk dat haar begrip niet uit een beschouwing van de kosmos voortkomt maar uit een innerlijke schouwing. Het monisme is hier manifester aanwezig: 'Het *zelf* is het universum'. De mystiek wordt hier begeleid door verrukking: "Er hat sein Ergötzen am Selbst, er spielt mit dem Selbst, er paart sich mit ihm, er hat seine Wonne (oder Liebeslust) in ihm."²⁹⁴ Verder is uit de tekst af te leiden in hoeverre in de *zelf*-mystiek een kiem van een *atman*-kosmogenie ligt, want alles wat buiten het *zelf* voorkomt, wordt ervaren als uit het *zelf* voortgebracht. Uit genoemde teksten kan men afleiden, aldus Hacker, dat de *atman*-mysticus de uitbreiding van het *zelf* op drievoudige wijze kan ervaren: 1. het *zelf* bezit alles. 2. Het is alles. 3. Alles ontstaat uit het *zelf*. De tweede en derde uitbreiding zijn oervormen van het spirituele monisme. Alle drie komen ze voor in de volgende woorden van de *Brhadaranyaka-upanisad*:

"Wie het *zelf* heeft gevonden, heeft ontdekt,
Dat leeft in de ondoordringbaarheid van het lichaam,
Hij is de maker van alle dingen, want hij maakt alles;
Hem behoort de wereld, hij is de wereld."²⁹⁵

De plaats toont volgens Hacker dan ook niet alleen aanzetten tot een kosmogenie, maar ook tot een nieuw theïsme dat in de mystiek van het *zelf* besloten ligt. De meeste theïstische systemen van het latere hindoeïsme hebben zich inderdaad op de *Upanisaden* beroepen.

Keren wij terug naar het *zelf* en de mystieke binnenschouwing. Deze verzinking heeft het karakter van een transcendente ervaring: het *zelf* reikt boven alles uit wat kennisobject is, tegelijkertijd wordt het *zelf* gezien als datgene wat de ervaring mogelijk maakt. De aanduiding van die transcendentie is bij uitstek: 'neti...neti'. 'Neti...neti' komt op vier plaatsen voor in de *Brhadaranyaka-upanisad*. Eén van die plaatsen (3,9,26) verbreedt de negatieve beschrijving van het *zelf* als volgt: "Dat 'zelf' is niets dan negatie ['niet, niet'], ongrijpbaar, want het kan niet gegrepen worden; onvernietigbaar, want het kan niet vernietigd worden; onafhankelijk, want het hecht zich aan niets; ongebonden kent het geen vrees of ongeluk." (Vertaling A. Beth)

Op deze plaatsen dient zich een nieuw theïsme aan.²⁹⁶ En wel in de vorm van een kosmologische leer. We vinden hier ook 'negatieve' formuleringen. Het

294 P. Hacker (1985) 85.

295 *Brhadaranyaka-upanisad* 4,4,13. Volgens de vertaling van A. Beth.

296 Vgl. ook *Brhadaranyaka-Upanisad* 3,8,7-11.

Absolute, Onvergankelijke is volledig transcendent. Maar het is tevens een soort persoonlijke God, eerder 'regelaar' dan schepper van de wereld. Deze Onvergankelijke is verheven boven de oude polytheïstische goden. Verder worden hier opmerkingen gemaakt die elders op het *zelf* betrokken werden. Het Onvergankelijke wordt 'het ongezien geziene', 'het ongehoord gehoorde', 'het ongedacht gedachte' etc. (3,8,11).

De laatste tekst verklaart het kennisaspect van de transcendentie van het *zelf*, de daaraan voorafgaanden verklaren de transcendentie van het Absolute. De transcendentie van het *zelf* bestaat erin dat het, terwijl het de vooronderstelling van het kennen is, niet zelf object van kennis kan worden. Dezelfde eigenschap wordt echter ook aan het Absolute toegeschreven; het is het ongekend kennende. Tegelijkertijd is het Absolute de bestuurder van het heelal.

Uitspraken over het Absolute, liepen niet alleen parallel met die over het *zelf*, want vaak werden ze met elkaar geïdentificeerd. Inzoverre de *Upanisaden* ook van het Absolute als zodanig reppen, legden zij de basis voor een nieuw theïsme. Inzoverre ze echter het Absolute met het *zelf* identificeren, fundeerden zij een geestesmonisme. Beide denkrichtingen hebben zich in de latere Indiase filosofie op de *Upanisaden* beroepen.

De *Upanisaden* lokaliseren transcendentie niet enkel in het Absolute maar ook in het menselijke *zelf*. Het *zelf* is inzoverre transcendent dat het geen kennisobject is. Bestaat er ook 'immanentie' in de *Upanisaden*? Ja, zo stelt Hacker, en wel in de vorm van de *Antaryamin*, de innerlijke regelaar. De innerlijke regelaar die aanwezig is in ieder constituent van het universum, van het ritueel, van de mens. Apart gezien van de dingen waarin hij zich bevindt, is hij toch identiek met het *zelf* van de mens. "Die in alle schepselen verblijvend verschillend is van de schepselen, die door de schepselen niet wordt gekend, van wie de schepselen het lichaam zijn, die de schepselen van binnen uit ordent, dat is uw *zelf*, de inwendige regelaar, de onsterfelijke. Zo is het *zelf* in zijn verhouding tot de wereld."²⁹⁷

De leer over het *zelf* in de *Upanisaden* kan volgens Hacker worden samengevat in acht punten: 1. Het *zelf* kan niet als een object gekend en begrepen worden: in deze zin is het transcendent. 2. Deze transcendentie maakt het mogelijk dat het *zelf* het principe van de eenheid in alle handelingen van de menselijke persoon is. Dit eenheidsprincipe wordt in de *Upanisaden* dynamischer opgevat dan in de latere filosofie. 3. Reeds in de vroege *Upanisaden* is evenwel de overheersende opvatting dat het *zelf* de vooronderstelling is van alle kenakten. 4. Dit betekent dat het *zelf* geestelijk is. Zijn geestelijke natuur sluit wezenlijk vrijheid in en daarbij overstijgt het de psychische processen. 5. Het *zelf* is zonder oorsprong en onsterfelijk. 6. Het *zelf* is niet aan ruimte gebonden. 7. Zijn essentie is *saccidananda* (zijn, geest, zaligheid). 8. De leer van het *zelf* lijkt uit de meditatieve verzinking ontstaan te zijn. Wanneer de blik van de mysticus zich naar buiten keerde dan zag hij alles als een verlenging en uitbreiding van zijn eigen *zelf*. Deze ervaring kan met het denkschema van het antropologisch-kosmologisch parallelisme worden

297 *Brhadaranyaka-Upanisad* 3,7,15. Vertaling van A. Beth.

verbonden. Het gevolg van deze verbinding was een voorstadium van het monisme. In het bijzonder wordt het individuele *zelf* met het hoogste *zelf* of God geïdentificeerd. Deze identificatie bevat de kiem van drie theorieën: a) een leer van de menselijke persoon b) een nieuw theïsme c) een radicaal monisme. Deze theorieën zijn in latere scholen ontwikkeld, daarom kunnen ze bijvoorbeeld wat de terminologie betreft alleen tegen de achtergrond van de *Upanisaden* begrepen worden.

11.3.3 BRAHMAN

Brahman is een begrip dat sinds de vroege vedische tijd een betekenisverschuiving heeft doorgemaakt. De *Upanisaden* getuigen wat de betekenis van dit begrip betreft van een overgangstoestand, aldus Hacker. De oudste betekenis van het woord *brahman* is het Vedawoord. Men geloofde dat Vedawoorden andere eigenschappen hadden dan gewone woorden. Wanneer ze op de juist manier gereciteerd worden, brengen ze een werkelijkheid tot stand. Deze woorden bevatten een magische kracht. Deze kracht is bedoeld wanneer het Vedawoord *brahman* heet, aldus Hacker.

De brahmanen dragen zorg voor de omgang met deze kracht. Anderen kunnen daarmee niet omgaan. Daarom heten brahmanen *brahmanen*. Het geloof aan de magische kracht van het Vedawoord hangt waarschijnlijk samen met de waarheidsopvatting in het oude India. Men geloofde dat de waarheid een lichtende substantie was die in de hoogste hemel gelokaliseerd werd. Zij zou ook aanwezig zijn in elke ware uitspraak ('Aussage'). Deze 'gesubstantialiseerde' waarheid was de machtigste van alle magische krachten. In de oude *Upanisaden* vinden we, aldus Hacker, enige sporen van dit geloof in de waarheid als een magische kracht. Veel van dit geloof lijkt echter te zijn verschoven naar het *brahman*-idee. De oudste Veda-teksten schrijven aan de waarheid nogal eens de functie toe om de wereld te scheppen of tenminste in stand te houden of te steunen. Later, maar nog in de voorupanisadische tijd, wordt deze functie aan de *brahman* toebedeeld.

Volgens de *Taittiriya-brahmana* (3,12,9,2-3) is het de recitatie van de Vedische hymnen en spreuken, d.w.z de recitatie van *brahman* die ondermeer de zon doet opgaan. In het waarheidshoudende *brahman* als Vedawoord die door de priester gereciteerd wordt, worden dus kosmische processen opgewekt of in gang gehouden. Dit idee is zeker het uitgangspunt van het Upanisadische begrip van de *brahman*, namelijk het idee dat het *brahman* een universeel alomvattend en almachtig wezen is.

De oudste betekenis van het woord *brahman* als 'woord van de Veda' is nooit helemaal vergeten, ze leefde in verschillende stromingen verder. In de *Upanisaden* en ook in het latere vedantisme ging het echter een andere kant op. Wat bleef was het eerder onbepaalde idee dat het *brahman* een onpersoonlijke universele, allesomvattende, alles doordringende geheimzinnige essentie is. Maar de opvatting van de essentie heeft dan nog niet die bepaaldheid bereikt die zij in het latere vedantisme zal krijgen. Wat uiteindelijk de betekenis van het begrip *brahman* in de *Upanisaden* zal bepalen, aldus Hacker, is de gelijkstelling met *atman*, die de grondgedachte van de *Upanisaden* wordt. In de oudere *Upanisaden* is deze

identificatie echter nog verborgen onder een veelvoud van pogingen de natuur van het *brahman* te bepalen.

De identificatie van *atman* en *brahman* is een uitdrukking van de uitbreiding van het eigen *zelf*, zoals die beleefd wordt in of na de mystieke verzinking. Zij is tevens een geval van antropologisch-kosmologisch parallellisme. Nu werd het *zelf* in de verzinking als wezenlijk geestelijk beleefd. De gelijkstelling met *brahman* leidde ertoe dat uiteindelijk de natuur ook als geestelijk gezien werd. Het latere vedantisme vatte de leer van het *zelf* samen in *saccidananda* (zijn, geest, zaligheid). Dezelfde frase werd ook gebruikt om de natuur van het *brahman* te beschrijven. In vele contexten droegen de begrippen *brahman* en *atman* zozeer dezelfde betekenis dat zij nagenoeg inwisselbaar werden. Er bleef in zoverre een onderscheid dat *brahman* niet aan de mens toegeschreven kon worden. Het *brahman* werd exclusief voor het universele of hoogste *zelf* gereserveerd. Niettemin kon het woord *atman* zeer goed zowel met betrekking tot individuen als met betrekking tot het universele *zelf* gebruikt worden.

11.4 De vedanta²⁹⁸

Zoals eerder werd benadrukt, vormt de inhoud van de oudere *Upanisaden* geen filosofie in de moderne westerse zin van het woord. Ofschoon de werken geen afgesloten systeem bieden, bevatten zij tegelijkertijd de kiem voor een verdere ontwikkeling van metafysisch denken. Gonda stelt dat juist hun gebrek aan homogeniteit een belangrijke oorzaak vormde voor hun grote invloed, hun vruchtbaarheid en stimulerende kracht. Vanaf de middelste *Upanisadentijd* (rond 400 voor Christus) ging men steeds meer beseffen dat een wereldbeschouwing met verlossingsbehoefte als basis en drijfkracht en de *karmaleer* als centrale overtuiging, vele problemen in het leven riep. Bovendien bleken de microkosmos en de macrokosmos gecompliceerder dan men aanvankelijk dacht en vereisten de verkondiging en verdediging van de *atman-brahman*-identificatie, een logisch-dialectische scholing, theoretische verdieping en beantwoording van talrijke nevenvragen.²⁹⁹

Deze problemen werden opgenomen en doordacht in de zes orthodoxe denkrichtingen of zienswijzen, de zogenaamde *darsana's*, die zich in een later stadium gaan formeren. In feite hadden deze scholen een verschillende oorsprong en streefden zij verschillende doelen na. Omdat zij echter beschouwd werden als gelijkwaardige verlossingswegen, werden zij samengebracht in een categorie. Uit de tiende eeuw dateert de eerste samenvattende beschrijving van de *darsana's*. Het gezag en de zuigkracht van de *darsana's* waren groot. Alle orthodoxe leraren sloten zich op den duur bij een der zes *darsana's* aan.

298 Geraadpleegd: V. H. Date, *New Light on the Philosophy of Sankara* (1973) Vol. II., 447-459; J. Gonda (1948) 217-226. Vgl. ook : A. L. Basham (1982) 323-328; S. Dasgupta (1988) Vol. I, 406 e.v.; R. Guénon (1958); S. Radhakrishnan (1992) Vol II, 445-658.

299 J. Gonda (1978) 301-302.

De oudste documenten uit de periode van organisatie en schriftelijke fixering van de schoolleringen zijn de *sutra's*³⁰⁰. Er ontstond daarop een traditie van becommentariëring van deze *sutra's*. Belangrijke werken van denkers verschenen vaak als commentaren op de als grondteksten beschouwde *sutra's*. De *sutra's* zijn waarschijnlijk niet lang na elkaar ontstaan en zijn niet veel ouder dan de oudste commentaren. De ontstaansperiode beslaat de eerste tot en met de vijfde eeuw na Christus. De zes *darsana's*³⁰¹ werden onderverdeeld in drie groepen van twee, waarvan verondersteld werd dat zij verwant en complementair waren: 1. nyaya en vaisesika; 2. samkhya en yoga; 3. mimamsa en vedanta. We zullen ons hier beperken tot een bespreking van de vedanta en wel die van Sankara. Vormen de Upanisaden de inspiratiebron voor de Indiase metafysica, in de vedanta vindt de Indiase traditie haar klassieke, gesystematiseerde, verwoording van het ervaringsmatige wereldbeeld.

Vedanta – ‘Het einde van de Veda’s’ of *uttara mimamsa* (‘latere Mimamsa’) – is de belangrijkste van de zes systemen, en heeft in zijn verschillende scholen veel bijgedragen aan de karakteristieke trekken van het moderne intellectuele hindoeïsme. Vedanta-filosofie is de filosofie die aanspraak maakt op de ware uitlegging van de filosofie die in de Upanisaden wordt geleerd, en samengevat werd in de *Brahmasutra's* van Badarayana.³⁰²

De basistekst *Brahmasutra's* van Badarayana, stamt waarschijnlijk uit de vijfde eeuw. Zij zijn door de eeuwen heen, tot in de huidige tijd toe, door vele geleerden becommentarieerd. De vedanta is nog steeds een levende school, moderne theologen en mystieke leraren als Vivekananda en Aurobindo Ghose, en filosofen als Radhakrishnan zijn allen vedantisten.

De klassieke vedanta is die van Sankara (?788-820), die afkomstig was uit een familie van Nambudri-brahmanen uit wat nu Kerala, Zuid-India is.³⁰³ In zijn korte leven componeerde hij uitgebreide commentaren op de *Brahmasutra's* en de belangrijkste *Upanisaden*, trok door heel India, verkondigde zijn leer en stichtte een orde van hindoeïstische monniken. Velen zien Sankara's grootheid in zijn dialectiek. Door een kundig gebruik van het logische argument, smeedde hij de tegenstrijdige passages in de *Upanisaden* om tot een consistent systeem, dat hoewel niet onweersproken, de standaardfilosofie is gebleven van het intellectuele hindoeïsme tot op heden. Sankara's rol wordt wel eens vergeleken met die van Thomas van Aquino in de christelijke traditie. De leer van Sankara wordt vaak aangeduid als *advaita* (‘allowing no second’: ‘monism’) of *kevaladvaita* (‘strict monism’).

300 Zeer beknopte samenvattingen van de leer, waarschijnlijk aanvankelijk bedoeld als geheugenteuntjes voor hen die uitvoerig mondeling onderricht hadden genoten. J. Gonda (1948) 222.

301 Literatuur hierover is overvloedig. We verwijzen slechts naar S. Radhakrishnan (1992) Vol. II.

302 S. Dasgupta (1988) Vol. I, 429.

303 S. Radhakrishnan (1992) Vol. I, 448.

Sankara zelf maakte er geen aanspraak op een nieuw systeem ontworpen te hebben. Hij interpreteerde de *sutra's* en de *Upanisaden* om te tonen dat er een systematische filosofie in de Upanisaden schuilging, die ook verkondigd werd in de *sutra's* van Badarayana. De Upanisaden werden en worden als deel van de Veda's voor onfeilbaar gehouden. Als Sankara kon aantonen dat zijn interpretatie de juiste was dan zou zijn filosofie gefundeerd zijn op de hoogste autoriteit en geaccepteerd worden door alle hindoes.

Sankara voor wie alle Vedische literatuur heilig en onbetwifelbaar waar was, maakte om de vele paradoxen waarmee hij zich geconfronteerd zag, te harmoniseren, gebruik van een soort dubbele opvatting van de werkelijkheid en de waarheid. Op het alledaagse waarheidsniveau werd de wereld voortgebracht door *Isvara* en onderging een evolutionair proces. Op het hoogste niveau van de waarheid is echter het hele fenomenale universum, inclusief de goden niet echt.,

Brahma satyam, jagan mithya: 'brahman is reëel, het universum niet waar.'³⁰⁴

Deze woorden vormen de kern van Sankara's leer. Uitvoeriger geformuleerd: iedere veelheid is niet de ware werkelijkheid, maar wordt veroorzaakt door *maya*. De individuele ziel is in waarheid niets dan de ware werkelijkheid, d.i. *brahman*. Het enige middel om de verlossing te bereiken is het intuïtieve inzicht in deze identiteit. *Brahman* is... "sac-cid-ananda 'zijn (esse) subsistens, zuiver, ongekwaliificeerd intuïtief bewustzijn; heil (het goede; zaligheid), en wel per se' en dan wel de identiteit van deze drie."³⁰⁵ *Brahman* is zonder enige vorm of gestalte (*rupa*), zonder 'delen' of kwaliteiten, eeuwig, onveranderlijk en oneindig (zonder enige beperking van plaats, tijd of causaliteit), enig zonder tweede (d.w.z. er is niets buiten *brahman*), identiek met de *atman* der 'bezielde wezens'.³⁰⁶

Onderscheidingen die hun waarde hebben op het empirische niveau zijn op *brahman* niet van toepassing. Er is niets gelijk aan *brahman*, niets verschilt ervan, er kan geen sprake zijn van interne differentiatie. Ten aanzien van redelijke argumenten voor zijn bestaan moet men onverschillig of zelfs kritisch staan. *Brahman* is zonder substantie te zijn, fundamenteel principe. Het is substraat van de gehele vergankelijke pluraliteit, zelf absolute eenheid, vrij van iedere pluraliteit. *Brahman* is het onmiddellijke getuigende (*saksin*), en als zodanig de wezenskern van ons *zelf*, die zich niet laat loochenen of negeren, zelfs al tracht of wil men dat. *Brahman* is *atman* – ze zijn slechts twee aspecten van dezelfde werkelijkheid – waaraan niet getwijfeld kan worden "omdat hij de esentiële aard is van hem die hem loochent"; wiens bestaan echter niet met aan de empirie ontleende methoden bewezen kan worden, omdat hij de basis van alle bewijs is, aan ieder bewijs voorafgaat.

De *atman* is niets dan ongedifferentieerd *cit* (totaal intuïtief bewustzijn zonder relatie of beperking), ongedeerd ook wanneer het lichaam vernietigd wordt en de geest verdwijnt; alle ervaringsinhoud, iedere empirie is er vreemd aan. Men

304 J. Gonda (1948) 246.

305 J. Gonda (1948) 246.

306 J. Gonda (1948) 246.

verwarre de *atman* niet met het empirische bewustzijn, dat produkt is van de activiteit van ons psychisch apparaat. Het inzicht, dat de *atman* de absolute werkelijkheid is, is het hoogste inzicht. Hij die dat bereikt wordt de ware werkelijkheid zelf.

11.4.1 EMPIRISCHE REALITEIT – ‘MAYA’

Naast de absolute realiteit (*paramartha*) onderscheidt Sankara de empirische realiteit. De empirie – alles wat vergankelijk, veelheid, afhankelijk is, alles wat niet *brahman-atman* is – is echter ook niet niet. Ze is alleen in relatieve zin waar. Empirische kennis (*apara vidya*) is ook niet volmaakt onwaar, niet illusoir of bedrieglijk, maar ze is relatief. Hieruit volgt dat we de wereld niet waarlijk kunnen kennen. Objecten en verschijnselen van deze wereld kunnen we slechts in hun voor ons waarneembare manifestaties en relaties kennen.

Brahman is boven distinctieve kenmerken verheven: *nirguna* en *nirvisesa*. *Isvara* is *brahman* gezien als hoogste persoon, of de gekwalificeerde en gedifferentieerde *brahman*: het *saguna* en *savisesa*. *Isvara* is het hoogste van al wat gekwalificeerd en relatief is. Men kan van *Samsara*, het fenomenale, niet zeggen dat het is, maar ook niet dat het niet is. Het is steeds wordend wat het niet is. Het is een fenomeen van de realiteit, en dit fenomeen-zijn is *maya*. Van hoger standpunt bezien is dit het ‘niet-weten’, het niet weten dat aan het individu zijn ware wezen verbergt en het iets laat zien wat er niet is, het is hetgeen wat de waarheid bedekt en onwaarheid projecteert. *Maya* is bij Sankara een factor die noch als zijnde noch als niet-zijnde te definiëren is, onverklaarbaar, en slechts afleidbaar uit zijn werking of gevolgen. *Maya* is een postulaat dat ertoe dient het op zich zelf onverklaarbare verschijnsel van deze wereld rekenschap te geven. Het zou immers onjuist zijn de onbeantwoordbare vraag te stellen naar de relatie tussen *brahman* en de fenomenale wereld: als we intuïtief *brahman* vatten, is voor ons de wereld er niet en als we met wetenschappelijke denken de wereld menen te kennen, is voor ons *brahman* er niet. Ze existeert op haar fenomenale manier die voor ons onbegrijpelijk is. Deze beperktheid van ons kennen wordt door *maya* uitgedrukt. Ze werkt als een magische macht, maar verdwijnt, zodra de waarheid zich volledig ontvouwt. *Brahman* is datgene waarvan de wereld *vivarta*, relatieve verschijning in ruimte en tijd is. Tussen beide bestaat er geen causale afhankelijkheid waarbij de oorzaken in tijd voorafgaan aan het voortbrengsel of gevolg. Er is namelijk geen opeenvolging in tijd, maar ontologische connectie, eeuwige coëxistentie.

Wat in objectief perspectief *maya* is, is op subjectief niveau *avidya* ‘het niet-weten’. Beide vormen een twee-eenheid als *brahman* en *atman*. *Avidya* is de aan alle individuen gemeenschappelijke neiging van de geest om pluraliteit te zien waar in werkelijkheid sprake is van eenheid. Maar *avidya* is onpersoonlijk, bovenindividueel. Ze is het logisch-intellectuele denken: ieder niet volmaakt ‘kennen’ is *avidya*. Ze is niet non-existent zoals de hoorn van een haas, of de zoon van een onvruchtbare vrouw. Het Absolute kan zich in het universum niet alleen voordoen als eenheid, maar ook onder het aspect van pluraliteit: het oneindige aantal individuele zielen.

De *jiva* is de *atman* geassocieerd met niet-weten; zijn karakteristieke kenmerk is zijn verbinding met de *buddhi* (de hoogste psychische functie), een verbinding die zo lang duurt als de *jiva* in de *samsara* is. De *jiva* is de *atman* bekleed met de *upadi*'s, de bijzondere niet wezenzeigen beperkende factoren, die met betrekking tot het Absolute worden ontkend. Zij zijn immers verbonden zijn met ondermeer lichamelijkeheid. De *jiva* handelt, geniet en lijdt, de *atman* niet. Maar de relatie tussen beide is weer een mysterie. De *jiva* is niet geschapen, komt niet voort uit *brahman*, maar is *brahman*. Er treedt slechts een individualiserende omstandigheid op, die werkt als een misvormende spiegel, waardoor de *jiva* zich zelf niet door directe intuïtie kan kennen, zich zelf niet zuiver ziet. De *jiva* ziet zijn identiteit met het *brahman* niet, doordat hij aan het psychisch-fysisch organisme gebonden is. Wat hij wel gewaar wordt, het ik-begrip, voorstellingen, gevoelens etc., zijn slechts modificaties van *maya*. Maar juist door deze gebondenheid lijdt de *jiva*, juist omdat hij zich identificeert met wat zijn wezen vreemd is.

11.4.2 VERLOSSING – ‘ANUBHAVA’

V. H. Date noemt het doel van Sankara's filosofie door en door moreel en spiritueel. Het gaat er uiteindelijk om hoe de mens van gebondenheid, onrust en leed afkomt en hoe dus verlossing verworven kan worden. De mens, aan wie *sruti* is gegeven, is in staat tot ethische en logische activiteit. Het laatste doel daarvan is de realisatie van *brahman*, het enige dat ware vrede en voldoening betekent. Wat bijdraagt aan dat doel is ethisch goed. Leven overeenkomstig de *dharma* en dat gedurende vele existenties, zuivert de geest, bevordert de concentratie en stelt de mens in staat de vedanta-leer te begrijpen.

Volgens Date is het de glorie van de mens dat de uiteindelijke waarde van het ene transcendente, echte Object van onderzoek en verwerkelijking door middel van morele zuiverheid, devotie en spirituele contemplatie in het allerbinnenste van het hart te vinden is. Slechts de integrale, hogere mystieke ervaring (*anubhava*), waarin ieder denken is opgeheven, waarin de kenner met het gekende één is, dat het gehele wezen van de mens transformeert, de *saksatkara* (onmiddellijk getuige zijn), geeft kennis van *brahman*.³⁰⁷

De ‘middelen’ die kunnen leiden tot deze hogere ervaring hebben geen greep op de aard van het object. Zij stellen de mens alleen in staat zowel de aard van het object buiten hem alsmede het subject binnen hem te ontdekken. De innerlijke morele en spirituele vooruitgang is uiteindelijk niet terug te voeren op eigen inspanningen, maar op de genade die hem deelachtig is geworden door het object dat zelf moreel of spiritueel van aard moet zijn. De menselijke inspanningen zijn evenwel toch noodzakelijk omdat zij een verandering teweeg brengen in onze waarnemingen van het zelf. Door een geleidelijke eliminatie van wat niet-zelf is, zijn we in toenemende mate in staat een verwantschap, een overeenkomst en een identiteit te bewerkstelligen tussen het subject en het object.

307 J. Gonda (1948) 247.

De menselijke inspanning, of de *purusa-tantra*, is bruikbaar als een ontdekkingsweg waarop duidelijk wordt dat het echte subject niets anders is dan het object, en dat de hoogste ethische en spirituele waarden in de mens en in de samenleving uiteindelijk te ontdekken zijn als reeds aanwezig in het object zelf. Het object is, met andere woorden, geopenbaard in een subject dat groeit, en wordt zo identiek met het object: de mens wordt *brahman*, de *purusa-tantra* eindigt in *vastu-tantra*. Wanneer men voor de paradoxen en raadsels van de rede en *smṛti* een beroep kan doen op de *śruti*, dan moeten de raadsels van *śruti* door iets anders opgelost worden. Hier brengt Sankara de hogere autoriteit van 'praciti' of *anubhava* van de *guru* (of de expert) naar voren. "Out of the different statements of different *śrutis* as standing for the different experiences of different men, that one must have greater weight, which is supported by the experience of the Guru."³⁰⁸

De Vedische kennis als zodanig stelt iemand niet in staat *brahman* te leren kennen. Maar een goedaardige persoon, die zelf *brahman* heeft gerealiseerd, draagt het direct aan een ander over door de gesproken woorden 'Dat ben Jij'. Date stelt dat bij Sankara de *guru* de plaats inneemt van Jezus Christus in het christendom. Hij is niet alleen de verlosser van de mensheid, maar ook het medium tussen mens en God, of wat het zelfde is, aldus Date, tussen de ziel en de *brahman*.

De discipel wordt *guru* door het verwerven van de *brahmanubhava*. Er bestaat geen twijfel dat een vlam zijn bestaan dankt aan een andere; maar de aard van de twee is het zelfde. De numerieke pluraliteit van de vlammen en hun overeenkomst is duidelijk; het licht in allen is identiek hetzelfde. Maar door dit te vertellen, aldus Date, heeft Sankara ons voorbij de *anubhava* geleid van de *guru*. Het dogmatisme dat schuilt in het gezegde dat de ervaring van de *guru* het hoogste criterium is van de realiteit zal er niet meer zijn wanneer het eenmaal vervangen is door *svanubhava*: het zelf vormt de absolute norm van werkelijkheid en waarheid.

De identificatie van 'tat' en 'tvam' die, in theorie althans, toepasbaar is op elke individuele ziel, wordt in de praktijk geverifieerd als een concreet, niet te negeren ervaringsfeit door een particulier individu, hier en nu. Meer nog: de *guru* moet accepteren dat de discipel in zijn eigen zaak de kennis van de leraar verifieert. Sankara, aldus Date, brengt vaak een saluut aan de *anubhava* zelf, waarmee hij wil aangeven dat alleen dit uiteindelijk en waarlijk, alle afzonderlijke zienswijzen, houdingen, en levensbelangen verzamelt, verzoent en integreert.

11.5 Dharma³⁰⁹

Op onze verkenningstocht is tot nu toe duidelijk geworden dat een subjectieve, mystiek-ervaringsmatige aanzet bepalend is geweest voor het karakter de van Indiase metafysica. De grond- en werkvormen daarvan zijn te vinden in de *Upanisaden*. De aandacht gaat nu uit naar het begrip *dharma*. *Dharma* is het

308 V. H. Date (1973) vol.II, 457.

309 Bron: J. Gonda (1950) en J. Gonda (1978).

concept dat in de Indiase traditie zin en zijn in één kader plaatst. *Dharma* is, onze definitie van het metafysische indachtig, een metafysisch concept bij uitstek. Het begrip *dharma* kent vele inadequate vertalingen volgens Jan Gonda. Dit komt omdat de term *dharma* onvertaalbaar is in een moderne Europese taal. Een begrip als *dharma* – aldus Gonda – hoort thuis in een denkwijze die afwijkt van de onze. Om het in ons denksysteem een plaats te kunnen geven, moeten we ieder onderscheiden aspect met een afzonderlijk benaderende term benoemen. Hieronder volgen we in de hoofdlijnen de studie van Jan Gonda³¹⁰, die uitvoerig de verschillende betekenissen van het begrip in de verschillende perioden en geschriften analyseert en zo het profiel van het begrip *dharma* uittekent.

11.5.1 DE OUDSTE BETEKENIS VAN HET BEGRIIP 'DHARMA'

Het woord *dharma* heeft als wortel *dhr-* of *dhar-* die ook verschijnt in een aantal reeds in de *Rgveda* frequente werkwoordsvormen. De verbindingen waarin het werkwoord *dhr* voorkomt, geven aan dat het in de oudste Indiase denkbeelden over de samenhang van de dingen een belangrijke rol speelde.

Verschillende vormen van het werkwoord *dharma* worden zo gebruikt, dat het subject een goddelijke macht is en het object één of meer belangrijke grootheden in het universum, die door de goddelijke macht in stand worden gehouden. Vaak wordt gezegd dat een god de aarde, of hemel en aarde, of de verschillende bestanddelen van het universum in stand houdt, vasthoudt, laat staan zoals ze staan. Visnu is bijvoorbeeld de god die volgens de *Rgveda* het driedelige universum, aarde, hemel, en alle schepselen draagt, houdt, in stand houdt. Het werkwoord komt ook voor om uit te drukken een 'bezitten, drager zijn (van bepaalde eigenschappen), een zich blijvend houden aan en dergelijke'. Van de andere vormen van het werkwoord is het gebruik overeenkomstig. De god Varuna, de beschermer van het *rta*, orde en waarheid, houdt de wereld (aarde, hemel, ruimte) in stand.

Het werkwoord wordt herhaaldelijk afgewisseld met (andere) woorden voor 'sluiten, bevestigen, vastzetten enz.' Verder figureert het werkwoord in andere contexten en betekent het 'dragen', 'vasthouden', 'stutten', 'schoren', 'in stand houden', ook 'vasthouden' in de zin van niet loslaten. Van belang is ook de herhaaldelijk optredende verbinding van *dharma(n)* met *satya*: 'dat wat in overeenstemming is met het zijnde, met de feiten, de realiteit, het wezenlijke der dingen, de werkelijke waarheid', de tegenstelling van *anrita*: 'dat wat tegen de gevestigde orde ingaat'.

Het substantief *dharman* is in de oudste teksten de voorloper van *dharma*. Het behoort tot een type neutra met het suffix *-man-*. Vele van dergelijke woorden drukten in de voor-historische tijd al begrippen uit die in de levens- en wereld-beschouwing verankerd waren en daarin belangrijke elementen waren, aldus Gonda. Begrippen van krachten en machten die denken en emotie van de mens

310 De zeer uitvoerige etymologische analyses, alsmede de analyses van boeddhistische en jainistische *dharma*-opvattingen zullen wij hier terzijde laten.

toen bezighielden, omdat zij beseften of geloofden dat hun fysiek en geestelijk welzijn er door bepaald werd. Vergelijkbaar zijn het Latijn *numen*: 'de in de dingen zich bewegende kracht' (zoals in bomen, een bron: *numen arboris*, *luci*, *fontis*, *Iovis*, *populi Romani*); *carmen*: 'magisch en religieuze formule'; *flumen*: 'stromend water'; *semen*: 'zaad', *germen*: 'kiem, spruit, twijg' (uit *gen-men* bij *gigno*, *genui*); *nomen*: 'naam' (d.i. een aanduiding in taalklank van het wezen van een persoon of zaak).

In het Sanskriet noemt Gonda *tokman*: 'spruit, jonge halm'; *brahman*: wat waarschijnlijk oorspronkelijk betekende 'schragerende, steunende, fundamentele' macht, die zich op allerlei wijzen en in allerlei grootheden manifesteert; *dhaman*: 'de gevestigde orde (speciaal die van de goden Mitra en Varuna)'; *saman*: 'een rituele lofzang'; *roman*: 'lichaamshaar'; *sakman* 'kracht, energie'; *karman* 'daad met uitwerking in de onzichtbare wereld', rituele handeling. Het suffix *-men-* werd klaarblijkelijk veel gebruikt om de idee uit te drukken van machten die zich in processen of in wezens en objecten manifesteren, machten die zonder menselijk ingrijpen of menselijke activiteit van hun werking blijf geven.

Zo kan de term *dharmaani* opgevat worden als de manifestatie van het begrip 'dragen, ondersteunen, standhouden'. Alles waaruit – wat Gonda noemt – de 'machtsrealiteit' van standhouden en ondersteunen blijkt, alsmede 'zich in stand houden', 'duurzaam zijn', 'conform blijven aan zijn aard en wezen', kan in principe een *dharman* heten. Volgens Gonda vertolken deze termen intuïtief-gevoelde, associatief-gecombineerde, sterk emotioneel-bepaalde, op gebrekkige waarneming gebaseerde conclusies, en aspecten van een visie op het wereldgebeuren, de samenhang der dingen, de achtergrond van de verschijnselen. Een visie die niet alleen voor het moderne denken onhoudbaar is, maar zelfs in het eigen milieu door latere generaties aanmerkelijk verdiept, verfijnd en gemodificeerd konden worden. Veel van deze termen krijgen in een latere periode van het Indiase denken een genuanceerder en meer vastomlijnde betekenis. In een nauwkeuriger bepaald gebruik, zijn ze niet langer instrument in visionair-speculatief, maar in een systematisch en kritisch-discursief denken.

In de *Maitri-upanisad* en de *Bhagavadgita* verschijnt de samenstelling *sva-dharma*: 'iemand's eigen, speciale *dharma*'. In de *Maitri-upanisad* wordt daar uitvoeriger bij stilgestaan en de term wordt uitdrukkelijk in verband gebracht met de levensstadia (4,3). Er is maar één tegengif voor hem die in de macht van het kwaad (*papman*), d.w.z. deze wereld met haar hartstocht en valse schijn, verkeert, nl. Veda-studie en het getrouwe nakomen van de eigen *dharma*; en de *vrata*, d.i. de observantie, de vaste op een gelofte of voornemen gegründveste levensgewoonte van de *sva-dharma*: het volgen van wat geëigend en gewenst is in ieder levensstadium. Dit is de enige wijze om zich te verheffen. Een andere gedragslijn dan deze geeft niet meer vastheid dan een polletje gras en leidt de mens naar de ondergang. De *svadharma* berust op de Veda.

Een veel aangehaalde plaats in de *Bhagavadgita* leert dat het beter is, d.w.z. meer tot heil en succes leidt, om de eigen *dharma* onvolmaakt te realiseren dan dat men die van een ander vervolmaakt. Het is beter te sterven in de vervulling van de eigen *dharma*, want de *dharma* van een ander te volgen is gevaarlijk. Hier blijkt

het eigengereide karakter van de grootheden of machts substanties waartoe *dharma* behoort. Het is gevaarlijk een inbreuk te maken op de bestaande orde, zich zelf te stellen op een plaats waar men niet hoort, zich los te maken van de eigen basis en zich op die van een ander te plaatsen, zich af te snijden van de zekerheden, en de bescherming die het behoren tot een groep en klasse waarin men geboren en opgegroeid is garanderen.

Slechts een klein beetje van deze *dharma* redt dan ook van een groot gevaar. De term heeft hier betrekking op de naar verlossing leidende weg van de *yoga*, d.i. de methodisch-gedisciplineerde plichts vervulling waarop geen enkele inspanning verloren is. 'Een (voor het bereiken van een hoger doel, d.w.z. realiseren van eigen wezen) fundamenteel gedragspatroon' is ongeveer de zin van *dharma* in dit verband.

11.5.2 'DHARMASASTRAS' EN THEÏSTISCHE STROMINGEN

Wij volgen Gonda verder in zijn onderzoek naar de betekenis van *dharma*. De *Dharmasutras* (kort proza) en *dharmasastras* (eenvoudige verzen) gelden als *smṛti*, als een door mensen gedragen herinnering van de eens in menselijke taal gegoten eeuwige waarheid. Zij hebben een absolute autoriteit voorzover zij niet in strijd met de Veda zijn, die de waarheid zelf is.

De meest vermaarde *dharmasastra* die op naam staat van Manu (wrs. tweede eeuw na Christus), geeft een viervoudige karakteristiek van de *dharma*. Het eerste richtsnoer voor de *dharma* is de Veda, de tweede de *smṛti*, de derde de gebruiken van de 'stipten', dat zijn de volgens de juiste normen correct levende mensen, de vierde wat iemand zelf bevredigt. In 1,2 wordt het onderwerp van behandeling echter uitdrukkelijk beperkt tot de sociale *dharma*: die van de leden van de vier standen. Een dergelijke beperking is eveneens aanwezig in andere werken van deze categorie. Ofschoon de term soms wel met 'wet, regel, gedragslijn' vertaald kan worden, is elders '(de aan een stand gepaste) levenswijze' een juistere weergave.

Maar de handhaving van de *dharma* is van levensbelang: over een *brahmaan* die de Veda kent en zich aan zijn *dharma* houdt heeft de dood geen macht. Hij die dit werk reciteert, zegt dezelfde Manu aan het eind van zijn boek (12, 126), zal iedere staat bereiken die hij wenst.

Normgebondenheid

Dharma in de oud-Indiase zin, en zoals zij naar voren komt in de *dharma*-boeken is nauw verbonden met de opvattingen omtrent magisch-religieuze reinheid en met de fundamentele principes van *karman* en *samsara* van het hindoeïsme, aldus Gonda. Dat alles vormt één complex wereldbeschouwend systeem. Eén van de voornaamste fundamenteën van deze cultuur is het diep gewortelde besef van normgebondenheid dat zich op alle terreinen van leven en denken uit, in natuurgebeuren zowel als in sociale instellingen, in doen en laten van individuen even goed als in dat van groepen. Het is de *dharma* van de zon om iedere dag op te komen en licht te geven, d.i. zijn eigen wezenlijke aard, zijn fundamentele karaktertrek, tevens zijn gewone, manier van doen, waarvan men absoluut zeker

kan zijn, ook: zijn taak en plicht, zijn fundamentele bijdrage tot de goede gang van zaken in het universum. Evenzo is het de *dharma* van de adel heldhaftig en standvastig te zijn, bekwaamheid in praktische dingen en leidersgaven ten toon te spreiden. Maar evenzo ook is het tegen de *dharma*, en sociaal en religieus verkeerd en 'zondig' de Veda-studie te verzuimen, op ongepaste wijze in het levensonderhoud te voorzien, 'tovenarij' te beoefenen, te slapen na zonsopgang, dodenriten voor een zelfmoordenaar te verrichten, enz.

Tussen orde en wetmatigheid in de kosmos enerzijds, en sociale, juridische of ethische normen anderzijds bestaat geen principieel onderscheid al kan een individuele leraar of auteur, of een bepaalde passage uit een betoog bij een van deze aspecten in het bijzonder stilstaan. De fundamentele, karakteristieke eigenschappen die iets of iemand heeft en die met stelligheid van hem verwacht kunnen worden, zijn uit zijn wezen voortspruitende gedrag en de daarmee samenhangende regelmaat en harmonie, dat alles is in *dharma* ingesloten. Als ieder en alles volgens zijn *dharma* handelt, dan is er evenwicht in de kosmos en maatschappij, dan gaat alles zoals het gaan moet, tot zegen voor de mens.

Acara

Volmaakte *dharma* is stabiliteit die de mens voldoening schenkt. Maar alles hangt met alles samen. Een inbreuk op de *dharma* brengt automatisch repercussies met zich mee. Tenzij de verstorning verzoend wordt, kan een fout, een schenden van de *dharma* in de ene sfeer – onverschillig of die volgens onze onderscheidingen van rituele, juridische, sociale of morele aard is – kwade gevolgen hebben in de andere: als de koning zijn plicht verzaakt, kan er bv. gebrek aan regenwater ontstaan. Want 'de *dharma* behoudt als men hem houdt, maar slaat als met hem schendt'. Wijkt een mens van de juiste orde af, verbreekt hij de stabiele verhoudingen, dan 'springt de *dharma* op en pakt hem'.

Is er, omgekeerd, iets abnormaals, een steriele koe of een zonsverduistering, droogte of een misvormd mens, dan is de *dharma* zeker geschonden, dan manifesteert zich onreinheid. Vandaar dat aan het herstel van reinheid grote delen van de *dharma*-werken gewijd zijn. Want sterft de mens in onreine toestand, door van zijn *dharma* af te wijken, dan wacht hem stellig een wedergeboorte in een lagere staat. Vandaar dat de *dharma*-geschriften o.a. *acara* willen leren, d.w.z. 'goed en correct gedrag, het heilzame handelen in religieus opzicht, zo handelen dat men rein blijft', speciaal de *sadacara* 'het traditionele gedrag van de correcten, van de stipten en reinen, die als voorbeeld kunnen dienen'. De vrucht van deze *acara* is *dharma*, wat in dit verband dan met 'magisch-religieuze verdienste' vertaald kan worden.

De *dharma*-boeken leren dat de *acara*, het heilbrengende gedrag in sociaal, moreel, religieus opzicht van fundamenteel belang is: *acara* is 'das allein Wesentliche, Schicksalbestimmende, ja Wertmessende'. De *acara* dient om alles wat gevaarlijk is uit te bannen en vermijden. Iemand die het juiste gedrag in acht neemt zal een volledig leven van 100 jaar leven (Manu 4, 158), want hij beschermt zich zelf. En deze bescherming bestaat – naar onze onderscheidingen – uit een mengsel van moraliteit, rituele reinheid, sociaal correct gedrag, goede manieren en omgangsvormen, magie, religiositeit. Het volledig in acht nemen van

de *acara* en alle resultaten daarvan, is *dharma*. Ligt het accent op de resultaten, dan is *dharma* het positieve tegood, dat de basis vormt voor de toekomst na de dood. *Dharma* is het enige dat de mens bij zijn sterven volgt. Met deze metgezel is hij in staat de anders ondoordringbare duisternis van het hiernamaals te doorschrijden. De *dharma* brengt hem opwaarts naar de lichte streken.

Dharma: universeel en individueel

Zo is *dharma*, vanuit een bepaald standpunt beschouwd, het geheel van de plichten van de mens. Hij sluit niet alleen de relaties van mens tot mens in, maar ook die van het individu tot het universum. "Whatever is enjoined by authority or the inward promptings of conscience is *dharma*." Dit leidt aldus Gonda tot een encyclopedisch karakter van de *dharma*, wat ook daaruit blijkt dat bepaalde auteurs verschillende takken van wetenschap onder het hoofd *dharmastra* brengen. Medicijnen, astronomie en andere natuurwetenschappen kunnen in deze wetenschap van de *dharma* een plaats krijgen.

Voor een goed begrip van het hindoeïsme – aldus Gonda – is het inzicht noodzakelijk dat de *dharma* die de basis is voor het gedragspatroon van het individu, ook de structuur van de gemeenschap samenhoudt. De *dharma* waarborgt de continuïteit in alle verschijningsvormen van menselijk leven. De *dharma* is, ook ethisch en sociaal gezien, dat wat soliditeit en voortbestaan verschaft. Als alles volgens de *dharma* verloopt is het heden het logische gevolg van het verleden en zal de toekomst uit het heden voortvloeien. Principieel verschil is er niet, want het *karman*-tegoed bepaalt zowel het een als het ander. De sociale positie die men inneemt naar kaste en economische omstandigheden is de onverbidelijke consequentie van de eigen handelingen in het verleden. De enige weg tot verbetering van status en positie is de trouw aan zijn *dharma*, d.w.z. aan de *dharma* van de kaste en leeftijdsgroep waartoe men behoort. Deze leert het individu ieder levensprobleem op de juiste wijze op te lossen in harmonie met de eisen gesteld aan de plaats die hij inneemt. Zo realiseert men het ideaal van eigen karakter en representeert men voor zichzelf de eeuwige wetmatigheid. Ieder is op zijn eigen plaats geboren en gesteld in de eindeloos-veelvoudige manifestatie van creatieve macht die deze wereld is. Bovendien is het ieders eerste plicht dit te tonen en daarnaar te leven door in zijn daden en optreden te laten zien dat hij inderdaad is wat hij is of behoort te zijn.

Dharma is zowel universeel, kosmisch, als bijzonder, individueel. Iemands *dharma* is de vorm van de manifestatie in de tijd van wat men verdient te zijn. En deugd is dus identiek met volmaakt zijn in de rol die men te spelen heeft, door te beantwoorden aan de gestelde eisen. Hieruit volgt dat standen en beroepen, eenzijdigheden en specialisaties, sociale hiërarchie en economische ongelijkheid overeenkomstig het wezen der dingen zijn, rechtvaardig en noodzakelijk, want men kan er niet naar streven iets anders te worden dan men is. "*Dharma* is ideal justice made alive; any man or thing without justice made alive; any man or thing without its *dharma* is an inconsistency."

Men kan dus voor praktische doeleinden zeggen, aldus Gonda, dat *dharma* staat voor het aan alles en allen inherente principe krachtens hetwelk alles is wat het is,

en waaraan het trouw moet blijven, om het ideaal of de norm of zijn wezen te realiseren. Gaat men het *dharma*-begrip analyseren en toepassen, of in relatie brengen met de verschillende terreinen van de menselijke activiteit, dan is het, in moreel opzicht, ongeveer wat wij onder plicht verstaan. Vanuit een juridisch gezichtspunt gezien is het recht, rechtvaardigheid, correct gedrag of 'wet' in de meer populaire zin van deze term. Natuurwetenschappelijk beschouwd is het de wezenlijke of inherente eigenschap van een grootheid, en vanuit religieus standpunt tenslotte is het een noodzakelijke voorbereiding tot de spirituele vrijwording. Bij de theïstische stromingen treft men al vroeg de gedachte aan dat God, die moreel volmaakt is en boven alle geloften en ceremoniën die de Veda voorschrijft uitstijgt, de insteller van 'wetten' is waaraan hij zichzelf – om de mens een voorbeeld te stellen – houdt. *Dharma* is zoals de *Anugita* (Mbh 14, 54,11) het uitdrukt, 'Gods eerstgeboren zoon', d.w.z. boven alles de manifestatie in de wereld van zijn wezen. Op een beroemde plaats leert de *Bhagavadgita* dat telkens wanneer de *dharma* in verval komt (wegkwijnt), God zich zelf incarneert om hem weer te vestigen, ter redding van de goeden en de booswichten ten verderve. God zelf handhaaft de *dharma*. Hoe belangrijk de conceptie *dharma* is, aldus Gonda, blijkt wel hieruit dat bv. de *Bhagavatas* – theïsten en Visnuïten – de term daar gebruiken waar men 'godsdienst' zou verwachten. De Heer, God, *Bhagavat*, is de enige absolute en onafhankelijke realiteit, en *dharma* is het middel om het één-zijn met hem te realiseren en om op zijn genade te bouwen.

11.5.3 MODERN HINDOEÏSME

Dharma is in het huidige hindoeïsme nog steeds een levend begrip. Het regelt in het sociale leven tal van verhoudingen binnen en buiten de groepen waartoe men behoort en het verschaft mensen in allerlei omstandigheden een houvast. Kastetradities, allerlei gebruiken die men onder goede gewoonte, vormen en piëteit kan rangschikken, het nakomen van religieuze verplichtingen, het stipt ondergaan van verschillende sacramenten op belangrijke tijdstippen in het leven, kortom het nakomen van het gehele complex van traditionele en religieuze plichten valt onder *dharma*. *Dharma* kan daarom beter met 'the way of life' of 'that which is right' worden weergegeven dan met 'recht, wet of religie'. Terwijl aan de ene kant nog steeds 'zonde' (*papa*) van de *dharma* afhoudt en verdienste (*punya*) eraan toevoegt, is het volgen van *dharma* voor de mens nog steeds een weg 'om zijn toekomst te vormen'.

Moderne hindoeïstische denkers hebben dan ook gepoogd het oeroude *dharma*-begrip enerzijds zijn centrale plaats te laten behouden, maar het anderzijds in overeenstemming met de eisen van de moderne tijd opnieuw te interpreteren. Door bepaalde kanten van de traditionele betekenisinhoud – de sociaalreligieuze ord(ening), normen en plichten, alle daarop berustende en daarmee in overeenstemming zijnde handelen, en het resultaat van dat handelen (het zgn. goede *karman*) – is de term in de moderne Indiase talen ongeveer 'godsdienst' (ook religieuze verdienste, godsdienstigheid, godsdienstige praktijk) gaan betekenen. Bij S. Radhakrishnan is de hindoe-*dharma* een intieme combinatie van ethiek en godsdienst, maar men moet deze definitie niet al te beperkt nemen. Manifestaties

van de *dharma* wisselen voortdurend, en het enig blijvende is tenslotte het menselijke verlangen naar het betere, naar de realisatie van het in hemzelf aanwezige goede. Volgens Radhakrishnan zou de oude volgorde *dharma*, *artha*, *kama* en *moksa* beter gewijzigd kunnen worden in *kama*, *artha*, *dharma*, *moksa*. *Kama* wil dan zeggen: ons voorzien in de fysieke noden, omdat we moeten eten, drinken, en ons voortplanten. *Artha* is eveneens noodzakelijk voor hen die in deze wereld leven, onverschillig of men zijn eisen hoger stelt of laag zoals de in armoede levende adept van een verlossingsleer. *Dharma* wil dan zeggen: het morele levenspatroon en levensgedrag, dat in de praktijk nauw verbonden is met de plaats die men in het sociale geheel inneemt.

Onder *dharma* moet dan speciaal worden verstaan: een leven in overeenstemming met de 'waarheid der dingen', d.w.z. 'met de waarheid die de wereld draagt, omgeeft en bestuurt'. "It is truth's embodiment in life." Wil men de *kama* en de *artha* op gewettigde en geoorloofde wijze nastreven, dan moeten ze in overeenstemming zijn met de *dharma*. Zijn deze drie successievelijk vanuit een idealistisch standpunt hoger te waarderen, het ideaal van geestelijke vrijheid is de verlossing, en het streven daarnaar, de zg. *moksa*, dient dan ook op de *dharma* te volgen. Als onmiddellijk en noodzakelijk voorstadium voor de verlossing omvat de *dharma* alle beginselen en gedragsregels die we in ons dagelijks leven en in onze sociale relaties in acht moeten nemen. De normen van de *dharma* zijn de lichamelijke verschijningsvorm van eeuwige ideeën, "the mortal flesh of immortal ideas."

Deel 5

Verkenningen naar het Indiaas-theologisch wereldbeeld

12 De eis van een geïndianiseerde theologie

Vanuit de grote cirkel van de Indiase cultuur wordt nu de overstap gemaakt naar de veel kleinere daarbinnen gelegen cirkel van het Indiase christendom. Een begrip dat we van nu af aan gaan invoeren is 'theologisch wereldbeeld'. Deel 5 is bedoeld als een verkenning van het Indiaas-christelijk theologisch wereldbeeld in zijn algemeenheid, in feite een verkenning van het grotere veld van de Indiase kerk en theologie waarvan Amaladoss deel uitmaakt. Uitvoerige uiteenzettingen over de geschiedenis van het Indiase christendom, van de verschillende denominaties, van de theologie hebben in deze verkenning geen plaats, hoewel aspecten daarvan aan bod komen.³¹¹

In het theologisch wereldbeeld komen twee realiteitsduidingen samen: die van het algemene overheersende wereldbeeld en die van een christelijke-theologische duiding van de werkelijkheid. Daarmee is het Indiaas-christelijk theologisch wereldbeeld een gecompliceerde zaak. De Indiaas-christelijke duiding van de werkelijkheid staat onder zodanige westerse invloed dat de relatie met het 'Hinterland' van de grote Indiase cultuur als problematisch ervaren wordt.

Het is aannemelijk dat het wereldbeeld van de grote cirkel van de Indiase traditie inderdaad 'bouwstenen' levert voor het Indiase christelijk theologisch wereldbeeld en daarmee voor de receptie van modernisatie- en secularisatieprocessen in de kleine cirkel. Daarop berust ook onze relatief uitvoerige bemoeienis met de grote cirkel van de Indiase traditie. Zo zijn we beter in staat het eigen karakter van het Indiase christendom te vatten. De Indiase christelijke denker Vengal Chakkarai zag de verhouding tussen beide cirkels als volgt: "Jeder Inder trägt die ganze Vergangenheit (der indischen Religiosität) an sich. Deshalb kann das Christentum nicht, nein, Christus will auch nicht diese Vergangenheit wie mit einem magischen Schwamm auslöschen."³¹²

311 Literatuur over de kerkgeschiedenis en theologiegeschiedenis in India: Kerkgeschiedenis: P. J. Podipara (1976); History...(1988, 1989, 1990); A. M. Mundadan (1984); H. C. Perumalil/E. R. Hambye (1972); L. W. Brown (1956); S. Neill (1964; 1984; 1985); H. Grafe (1981); D. Daniel (1986)

Theologie: R. H. S. Boyd (1974, 1989), A. Mookenthottam (1978); T. V. Philip (1987); M. M. Thomas (1976, 1987); K. K. Klostermaier (1986); F. Wilfred/M. M. Thomas (1992).

312 Geciteerd bij H. Wagner (1963) 257. Uit: V. Chakkarai, *The Cross and Indian Thought*, *Indian Studies*, No. 6 Madras 1932, 7.

Een belangrijk aanknopingspunt voor de verkenning van het Indiaas-theologische wereldbeeld ligt in het Indiaas-christelijk zelfbewustzijn. Alleen vanuit een sterk Indiaas bewustzijn is het mogelijk dat in een aantal opzichten de relatie met het culturele achterland als problematisch ervaren worden, juist omdat Indiase christenen met huid en haar historisch, sociaal en cultureel verbonden zijn met de Indiase cultuur. Met de identiteitsvraag, zo zou men kunnen aannemen, wordt ook de kwestie van het theologisch wereldbeeld opengelegd.

12.1 Het 'nog niet'-karakter van de Indiase theologie

In de loop van de twintigste eeuw is er door Indiase theologen keer op keer op gewezen dat de Indiase theologie te westers zou zijn, dat het haar ontbreekt aan een eigen identiteit. Dit gebrek aan eigen identiteit wordt in verband gebracht met het Europese kolonialisme dat ruwweg 450 jaar, de zogenaamde Vasco da Gama-periode³¹³, heeft huis gehouden op het Indiase subcontinent. Zowel de rooms-katholieke missie als de protestantse zending volgden de koloniale vlag en het christendom in deze periode was nauw betrokken met Europees imperialisme en handel. Deze verstrengeling van kolonialisme en christendom heeft op vele manieren de ontmoeting tussen christendom en de Indiase religieuze en culturele traditie beïnvloed.

T. V. Philip³¹⁴ die met vele anderen deze mening is toegedaan, stelt dat Indiase christenen deze koloniale achtergrond niet mogen vergeten of minimaliseren. Op verschillende manieren heeft het een stagnerend effect gehad op het ontplooiingsproces van de Indiase kerk. Immers – aldus Philip – de kerken die in de koloniale periode gesticht werden, waren in hun structuur, organisatie, liturgie en theologie, nabootsingen van westerse kerken. Bovendien waren zij vrijwel in alles afhankelijk van de westerse zending en missie. Een kerk die lang afhankelijk is geweest van hulp van buitenaf kan niet beschouwd worden als een normale gezonde kerk. Het heeft haar ontbroken aan de discipline en oefening die nodig is om haar kracht en initiatief te ontwikkelen om op eigen benen te staan. Nu kan de Indiase kerk alleen voortbewegen met behulp van krukken. Een dergelijke afhankelijkheid van het Westen heeft de kerk, als een aparte gemeenschap die de bescherming geniet van koloniale en neokoloniale machten, weggehouden uit het volle leven van de Indiase sociaalpolitieke werkelijkheid. Koloniale bescherming en missionair paternalisme belemmerden de Indiase kerk in de ontwikkeling van haar eigen identiteit en haar eigen rol in de Indiase maatschappij, aldus T. V. Philip.

Zoals gezegd, Philip staat niet alleen in deze kritiek. De rooms-katholieke moraaltheoloog George V. Lobo hekelt in een zeer kritisch artikel³¹⁵ de neokolonialistische praktijken van het Westen en spreekt van "Exploitation through 'Aid'." Hij wijst daarbij de kerk aan als een belangrijke instantie die de elite opvoedde en vormde in een onderwijssysteem dat vervreemde. Zij is daarom

313 Een term van K. M. Pannikar geciteerd bij T. V. Philip (1987) 29.

314 T. V. Philip (1987) 29-30.

315 G. V. Lobo (1985).

verantwoordelijk voor de 'deculturering' van tienduizenden die sleutelposities innemen in de maatschappij. Haar clerus en religieuzen zijn grotendeels getraind in een vervreemde atmosfeer. Velen van hen dragen nog steeds het idee met zich mee dat de westerse cultuur superieur zou zijn aan de oosterse cultuur. De kerk – aldus Lobo – is door haar falen inzake inculturatie van de liturgie (worship) en ander aspecten van het leven verantwoordelijk voor de voorstelling van een verkeerd zelfbeeld van de westerse invloed.

Ondanks de grote verdiensten die de kerk heeft met betrekking tot de zorg voor de armen en ook in de bevordering van ontwikkelingsprojecten, is ook zij schuldig aan het naar voren halen van een verkeerd ontwikkelingsmodel en aan de aarzeling om te vechten voor de bevrijding uit externe en interne structuren van onderdrukking. Kortom volgens Lobo moet de Kerk bereid zijn haar nauwe banden met kolonialisme en neokolonialisme te onderkennen, toe te geven, en ermee te breken. Zij heeft de hulp van neokolonialisten en imperialisten niet nodig aangezien haar zekerheid en veiligheid ligt in de intrinsieke kracht van haar boodschap en de aanwezigheid van de verrezen Heer die de ketenen van onderdrukking en slavernij radicaal gebroken heeft. Klare taal van Lobo.

Dergelijke kritische geluiden zijn niet alleen het voorrecht van de moderne Indiase theoloog. Men kon ze reeds horen bij de voorlopers in de negentiende eeuw die niet alleen ruim baan hebben gemaakt voor een Indiase theologie, maar ook belangrijke en karakteristieke Indiaas-theologische 'voorzetten' hebben gedaan. Dit geldt bijvoorbeeld voor Keshub Chunder Sen, die, hoewel hij nooit christen is geworden, zich intensief met het christendom heeft beziggehouden en ook voor de Indiase traditie een aantal klassieke theologische teksten heeft geschreven.

In de voordracht *India asks: who is Christ?*³¹⁶ houdt Sen een pleidooi, in een prachtig zij het wat maniëristisch Engels, voor een Indiase receptie van Christus en het christendom. Bij al het goede dat Engeland India gebracht heeft – zo stelt Sen in de genoemde toespraak uit 1879 – behoort ook kennis van het christendom. Een overvloed aan christelijke literatuur heeft India overspoeld, ontelbare zendelingen en missionarissen staan de Indiase bevolking ten dienste om te vertellen over Jezus van Nazareth. Ongetwijfeld heeft India wel enige kennis hieruit verworven. Al bij al is deze kennis lang niet bevredigend en zelfs teleurstellend. Want Engeland heeft India een westerse Christus gestuurd en de Indiërs ervaren dat deze Engelse Christus niet aansluit bij de aard en de geest van het land. "It seems that the Christ that has come to us in an Englishman, with English manners and customs about him, and with the temper and spirit of an Englishman in him."³¹⁷ De reactie van de hindoeïstische bevolking is navenant: Wie is deze revolutionaire hervormer die probeert de basis van onze maatschappij te ondermijnen, hier een vreemd geloof en een vreemde beschaving te vestigen die haaks staat op oosterse intuïties en ideeën? Waarom moeten wij ons onderwerpen aan iemand die van een andere nationaliteit is? Waarom moeten we buigen voor een

316 Keshub Chunder Sen (1979) 198-218.

317 Keshub Chunder Sen (1979) 200.

vreemde profeet? Het weerwoord van Sen op deze protesten luidt: "But why should you Hindus go to England to learn Jesus Christ? Is not his native land nearer to India than England?"³¹⁸ Sen ontdoet Jezus van zijn westerse uiterlijk. Jezus deelt het Aziatisch-zijn met de Indiërs, zo opent Sen het gesprek van de hindoes met het christendom.

Als men Christus in de volkomenheid van zijn glorie en in de volheid en frisheid van zijn goddelijk leven wil zien, ga dan naar de rijzende zon in het Oosten – zo houdt Sen zijn publiek voor – en niet naar de dalende zon in het Westen. "Why do I speak of Christ in the West as setting sun? Because there we find apostolical Christianity almost gone; there we find the life of Christ formulated into lifeless dogmas and antiquated symbols. But if you go to the true Christ in the East and his apostles, you are at once seized with inspiration. You find the truths of Christianity all fresh and resplendent. Recall to your minds, gentlemen, the true Asiatic Christ, divested of all Western appendages, carrying on the work of redemption among his own people. Behold, he cometh to us in his loose flowing garment, his dress and features altogether oriental, a perfect Asiatic in everything. Watch this movements, and you will find genuine orientalism in all his habits and manners – in his uprising and down-sitting, his going forth and his coming in, his preaching and ministry, his very language and style and tone...Surely Jesus is *our* Jesus...The outward Christ is evidently an Asiatic, and as such he comes home to us, and rivets our national sympathies."³¹⁹

Het besef van de noodzaak dat kerk en theologie dieper verbonden moeten zijn met de Indiase cultuur en maatschappij krijgt grotere aandacht in de periode rondom de onafhankelijkheid van India. In 1949 constateert V. E. Devadutt een krachtig verlangen bij de christenen in India om zelf een Indiase school van theologie op te bouwen. Dit verlangen is volgens hem op de eerste plaats een behoefte tot zelf-expressie. Met instemming verwijst hij naar de openingsrede die gehouden werd op de tweede bijeenkomst van de *Indian Theological Conference*. Daar wordt het beeld gebruikt van twee perioden die elkaar aflossen. Na een periode van 'absorptie' is voor India in de pas verworven onafhankelijkheid een periode van 'reactie' aangebroken. Christelijke theologie is niet langer de gift van anderen, maar wordt nu India's eigen bezit. Net zo als er een Romeinse en Angelsaksische theologie bestaat, moet er een Indiase christelijke theologie komen. De kerkgeschiedenis heeft aangetoond dat naarmate het christendom zich over de culturen verspreidde de christelijke kennis over God en het begrip van Christus zich verdiepte. Nu is het India's beurt om bij te dragen aan deze kennis en begrip.³²⁰

Ook A. J. Appasamy reflecteert in hetzelfde jaar in een artikel voor *International Review of Missions* over de nieuwe situatie en de consequenties die dat heeft voor de theologie. Hij constateert dat sinds de vestiging van een nationale regering in

318 Keshub Chunder Sen (1979) 201.

319 Keshub Chunder Sen (1979) 201-202.

320 V. E. Devadutt (1949) 42.

India een nieuwe interesse in de oude cultuur van India zich heeft gemanifesteerd. Men mag verwachten, aldus Appasamy, dat deze wijdverspreide en energieke interesse de koers van het theologische denken in de Indiase kerk zal beïnvloeden. Bovendien mag verwacht worden dat de tot dan toe kleine maar invloedrijke groep van Indiase christelijke denkers die er altijd op waren gespitst de christelijke leer te interpreteren en te formuleren in Indiase termen, aanzienlijk groter zal worden. De taak die Appasamy voor de theologie in de nieuwe situatie ziet weggelegd ligt daarom op het vlak van het vaststellen van normen voor christelijk denken. Vele jaren reeds – aldus Appasamy – hebben we immers onderkend dat de christelijke tradities en idealen nauw in verband gebracht moeten worden met de filosofische en religieuze achtergrond van India. In een land waar eeuwenlang denkers met een diepgaand spiritueel inzicht hebben geworsteld met de problemen van God, mens, verlossing en eeuwig leven is het legitiem te onderzoeken op welke wijze christelijke theologie de probleem oplost die in India zijn gerezen, en, of de oplossingen die zij geeft enige onmiskenbare waarde hebben.³²¹

Twintig jaar later hebben de ideeën van het Tweede Vaticaanse Concilie (1962-1965) ook de Rooms-Katholieke Kerk van India bereikt. Deze ideeën zullen leiden tot belangrijke vernieuwingspogingen. In dit proces heeft het *All India Seminar* over 'Church in India Today' dat in 1969 in Bangalore wordt gehouden een katalyserende functie. Dan is ook hier weer de identiteit van de theologie als 'Indiase' theologie een thema van importantie. In het rapport van de workshop 'Indian Culture' wordt gesteld dat christenen in India aangewezen zijn om in Christus te groeien als Indiers, dat wil zeggen als gevormd en gevoed door de Indiase cultuur in haar eenheid en diversiteit. De christenen moeten als gemeenschap de dragende waarden van de Indiase cultuur opnemen, zich eigen maken en ze aanwenden in het licht van de grote contemporaine wereldproblemen, zodat India samen met andere volkeren en culturen bij zou kunnen dragen aan de volheid van het mystieke lichaam. Daarom is de noodzaak van een Indiase christelijke theologie een *conditio sine qua non*.

Een Indiase theologie zal moeten ontstaan uit de persoonlijke reflectie van het volk Gods over het Woord van God. Deze reflectie nu uitgetekend in een denk-systeem zal resulteren in verscheidene theologieën in verschillende culturele contexten.³²² De overwegingen over de noodzaak van een Indiase theologie vinden hun weerslag in de slotverklaring van het Seminar: "We urgently need a theology that is truly Indian in its categories of thought and in the situations that it envisages, a theology that springs from a Christian faith that is lived and pondered in the vital context of the Indian spiritual tradition and its heritage of sacred literature as well as of the conditions and the mentality that prevail in our country today. Inspired by such a theology we can fulfill not only our specifically Christian vocation but also the basic task of bearing courageous witness in our

321 A. J. Appasamy (1949) 149-151.

322 All India...(1969) 345-346.

particular sphere of life to all true human values, even at the price of personal convenience of communal interest.”³²³

De Duitser Klaus Klostermaier, hij was betrokken bij de organisatie van het *All Indian Seminar* in 1969, heeft in verschillende publikaties gereflecteerd over theologie in India. Hij is van mening dat de kerk in India een Indiase christelijke theologie nodig heeft om de problemen van het moderne India het hoofd te bieden. Deze problemen onderscheiden zich in veel opzichten van Amerikaanse of Europese. Bovendien heeft de kerk een Indiase theologie nodig om haar geloof te verdiepen en op authentieke en begrijpelijke manier uit te leggen aan het niet-christelijke India. Een dergelijke authentieke theologie kan alleen ontstaan door een betrokken zijn op al datgene wat India vormt en daarbij een groot en rijk verleden en een turbulent, veelbelovend heden in haar leven en denken integrerend. Klostermaier stelt dat het wel of niet in dialoog gaan met India voor de Kerk een zaak van leven en dood is.³²⁴

Tijdens de kleine rondgang langs een aantal theologen verspreid door de tijd valt op hoe als één stem de bezorgdheid opklinkt over de identiteit van de Indiase kerk en theologie. Het is duidelijk dat het westerse element hetzij in de vorm van het koloniale verleden, hetzij in een contemporaine, ‘neokoloniale’ hulprelatie, hetzij in wat voor vorm ook, zorgt voor een spanning die blijkbaar nog steeds een blokkerende werking heeft in de Indiase christelijke identiteitsvorming.

12.2 Indiase theologie is reeds manifest

Men kan er echter niet aan voorbij dat door alle kritische stemmen heen onmiskenbaar een sterk christelijke Indiaas zelfbewustzijn waarneembaar is. Voorts worden de feiten niet geflatteerd als gesteld wordt dat, met al de tekortkomingen die Indiase theologen menen te constateren, intussen wel een duidelijk onderscheidbare Indiase theologische traditie bestaat. Het besef van het bestaan van een eigen Indiase theologische traditie begint zich vooral in de laatste decennia baan te breken. M. M. Thomas schreef in zijn voorwoord van R. H. S. Boyds beroemde overzicht van de Indiase theologie³²⁵, twintig jaar geleden, dat de Indiase theologische scholen zich nog steeds niet hebben ontdaan van de gewoonte de kerkgeschiedenis van India te beschouwen als een aanhangsel van de geschiedenis van de westerse missie en missionarissen en zendingswerkers. Nog maar pas, aldus Thomas, zijn kerkhistorici zich bewust geworden van het feit dat de kerkgeschiedenis van India het beste begrepen kan worden als een op zich zelf staand verhaal, ook al hebben buitenlandse missies er een belangrijke rol in gespeeld. Het is de geschiedenis van een “peoples dynamic corporate response” op de uitdaging van

323 All India...(1969) 242.

324 K. K. Klostermaier (1986) 67.

325 R. H. S. Boyd (1989). Sinds het verschijnen van Robin Boyds boek zijn er verscheidene kleinere en grotere overzichten verschenen. Tot de uitgebreidere integrale overzichten behoren A. Mookenthottam (1978) en F. Wilfred/ M. M. Thomas (1992). Verder: M. M. Thomas (1976, 1987), T. V. Philip (1987).

het evangelie en van hun leven en groeien in voortdurende dialoog met de religieuze en ethische omgeving van India. Wanneer er geen Indiase kerkgeschiedenis bestaat, dan is ook een Indiase theologiegeschiedenis onmogelijk. Want een levende theologie is de wijze waarop een kerk haar geloof belijdt en haar historische bestaan manifesteert in dialoog met haar omgeving. Als de Indiase kerk louter gezien en begrepen wordt als een produkt van westerse missie en zending dan zal ook de Indiase theologie slechts verschijnen als een aanhangsel van de westerse theologie.

Nu we beginnen te ontdekken dat de Indiase kerk een eigen geschiedenis heeft, beginnen we ook te ontdekken dat ze een eigen theologiegeschiedenis heeft.³²⁶

M. M. Thomas meent dat R. H. S. Boyd met zijn boek in twee belangrijke opzichten baanbrekend werk heeft verricht. Ten eerste heeft Boyd de aandacht gevestigd op het aspect van de continuïteit in de "...hidden stream of living theology which has been flowing in India." Een tweede belangrijk aspect wat hij heeft belicht – aldus Thomas – is de Indiase theologie te zien in functie van de missie van de kerk in India. Dit nu gaat Thomas ter harte: de Indiase theologie moet beoordeeld worden in het licht van de missie die de kerk in India heeft. Hij wijst de pogingen van westerse theologen af die de Indiase theologie als het ware verantwoording willen laten afleggen aan het forum van de westerse theologie.³²⁷

Op basis van Thomas' overwegingen kan men de conclusie trekken dat een eigen Indiase theologie niet iets is dat zich nog steeds moet waarmaken, zich op een zeker toekomstig punt moet realiseren. Er zijn genoeg aanwijzingen dat ze niet alleen het resultaat is van recente ontwikkelingen maar reeds langer bestaat. Met andere woorden: het is ook een kwestie van de blik waarmee en het standpunt van waaruit de dingen bekeken worden.³²⁸

326 R. H. S. Boyd (1989) V.

327 Thomas verwijt dit onder andere Herwig Wagner in: H. Wagner (1963).

328 Een treffend voorbeeld daarvan dat Thomas aanhaalt, is de kerkgeschiedenis. In de loop van de jaren zijn vele werken verschenen die stukje bij beetje de geschiedenis en de lotgevallen van het Indiase christendom in kaart hebben gebracht. De grotere en kleinere studies kenmerkten zich doorgaans hierdoor dat het christendom min of meer apart werd gezet van de culturele omgeving. Grote aandacht ging uit naar de institutionele geschiedenis, of naar de beschrijving van het wel en wee van de missionarissen en zendingswerkers. Dit heeft de indruk versterkt dat het Indiase christendom, meer dan bijvoorbeeld de islam, altijd enigszins een *Fremdkörper* is gebleven temidden of ten overstaan van een overwegend hindoeïstische cultuur. Dit heeft ook de indruk versterkt dat inculturatie een proces was dat zich in de eerste plaats nog zou moeten voltrekken eerder dan dat het z'n beslag reeds had gehad.

In de laatste decennia is daar verandering in gekomen, niet in het minst bij de Indiërs zelf. In 1973 tijdens de *Triennial meeting of the Church History Association of India* werd een initiatief gelanceerd om tot een kerkgeschiedenis te komen, beschreven voornamelijk vanuit een Indiaas perspectief. Het project heeft een oecumenisch karakter. In de redactieraad zaten leden afkomstig uit de rooms-katholieke traditie, de lutherse traditie, de Mar-Thomatraditie, de presbyteriaanse en methodistische traditie. Het perspectief van waaruit deze kerkgeschiedenis z'n beslag zou moeten krijgen werd aldus geformuleerd: "The History of Christianity in India is viewed as an integral part of the socio-cultural history of the Indian people rather

12.3 Het Indiaas-christelijk theologisch wereldbeeld als een spanningsvol wereldbeeld

Een duidelijk herkenbare Indiase theologie³²⁹ heeft zich gemanifesteerd in een corpus van Indiase theologische geschriften met een rijke diversiteit aan vormen, veelal gerelateerd aan de belangrijkste filosofische scholen van de omringende

than as separate from it. The history will, therefore, focus attention upon the Christian people in India; upon who they were and how they understood themselves; upon their social, religious, cultural and political encounters, upon the changes which these encounters produced in them and in the appropriation of the Christian Gospel, as well as in the Indian culture and society of which they themselves were a part." History...(1989) Vol I. vii.

- 329 Wat het 'proprium' van de Indiase theologie aangaat, is een in het oog springende karaktertrek de betrekkelijke plaats van (of soms zelfs afkeer van) strenge systematisering. De workshop over "Indian Culture" tijdens het *All India Seminar over de Church in India Today* ijkt Indiase theologie als een pluralistische theologie. Het is ondenkbaar – aldus het verslag – de Indiase theologie voor te stellen in een enkel Indiaas christelijke theologisch systeem. Het doel moet eerder zijn de verschillende scholen van christelijk theologisch denken te laten floreren in de verscheidene cultuurpatronen van het land. (All India...(1969) 346)

Met de hindoes (vgl. in deze Radhakrishnans kritiek) hebben de Indiase christenen een afkeer van het 'dogmatische' gemeen. 'Summae' aldus Boyd werden en worden geschreven in de zogenaamde christelijke landen met een lange en dominante christelijke traditie. In India is er niet echt behoefte aan een Thomas van Aquino, een Calvijn of een Barth. "It is a working, witnessing, convincing theology that is needed and that is in fact being forged today. It would seem that before a *Summa* or *Church Dogmatics* or even an Indian confessional statement is formulated, there is need for much grappling with the very heart of the Christian revelation and of the Biblical witness, in order to understand its inner meaning and inner structure, and to expound that meaning through Indian terms and thought-forms both old and new." (R. H. S. Boyd (1989) 260).

Godwin Shiri in zijn analyse van het werk van het CISRS beoordeelt hun theologie als "somewhat fragmentary in nature." Indiase kerken behoeven wellicht geen omvattend theologisch systeem, maar "This does not minimise the need for a well-planned and systematically reflected theology. The CISRS needs to systematically reflect, from their theological perspective, on specific issues such as on development and humanisation." (G. Shiri (1982) 192). Afwezigheid van systematiek als ommissie dus.

Vergelijkbaar is de mening van Herwig Wagner over het werk van Appasamy, Chenchiah en Chakkarai. Typerende opmerkingen zijn: "Formal gesehen ist jedoch Appasamy ein schlechter Systematiker" (H. Wagner (1963) 104); "Chenchiah is ein sehr origineller aber keinesfalls systematischer Denker" (H. Wagner (1963) 107) en "...bei Chakkarai in seiner bewußt die Systematisierung vermeidenden Art auch kein System für die angestrebte Indisierung des Christentums vorliegt (...) so schlagen solche Systematisierungsversuche bei Chakkarais theologischen Arbeiten immer wieder fehl. Seine Theologie ist eher aphoristisch als systematisch." (H. Wagner (1963) 199)

M. M. Thomas heeft bij verschillende gelegenheden gewezen op de Indiaas-christelijke terughoudendheid voor wat betreft systematisering. In het recente overzicht van de Indiase theologie dat hij met F. Wilfred samenstelde, stelt hij dat er geen sprake kan zijn van een christelijk-theologisch systeem. Momenteel aldus Thomas is het bovendien meer dan ooit de vraag of een systematisering überhaupt wenselijk is. Hij wijst erop dat ook de afzonderlijke theologische denker die deel uitmaakt of uitmaakte van de theologische evolutie in India in geen schema

cultuur.³³⁰ Het gegeven van het niet voldoende Indiaas-zijn van kerk en theologie is een voortdurende bron van zelfkritiek voor Indiase theologen, niettemin is een Indiase kerk en theologie manifest.

We stelden het reeds eerder: met de vraag naar de identiteit van de Indiase kerk en theologie is ook de kwestie van het theologisch wereldbeeld aan de orde gesteld. Het gaat in de kern immers om contrasterende wereldbeelden. In termen van het begrip 'theologisch wereldbeeld', kan men de situatie als volgt uitdrukken. Het Indiaas-christelijk theologisch wereldbeeld is een wereldbeeld met twee culturele brandpunten. Behalve het grondvlak van het grote Indiase wereldbeeld is er, veelal in afgeleide vorm, een westerse wereldbeeld aanwezig. Juist omdat het grotere deel van het Indiase christendom voortvloeide uit westerse missiëring, kent het nillens willens een dubbele culturele loyaliteit. Het christelijk Indiase theologisch wereldbeeld is daarom een spanningsvol wereldbeeld. Deze spanning laat zich vaststellen in de theologische ontwikkelingen sinds de onafhankelijkheid, met name in de voortdurend terugkomende vraag naar de identiteit van de Indiase kerk en theologie.

Met het verwerven van de onafhankelijkheid aan het einde van de jaren veertig brak een nieuwe periode aan in de geschiedenis van India. Dit werd ook in christelijke kringen zo ervaren. Niet in het minst stelde het juist hen voor nieuwe uitdagingen. Ook vóór de onafhankelijkheid vormde zij een minderheid, maar het feit dat de Britse overheerser een westers-christelijke achtergrond had, stelde de christelijk minoriteit enigszins apart. Na de onafhankelijkheid was die Britse paraplu weg. De wijze waarop Indiase christenen de uitdaging van de nieuwe situatie opnamen en gestalte gaven aan het nieuwe verantwoordelijkheidsgevoel, kon echter nogal variëren.

13 Onafhankelijke theologie in een onafhankelijk India

13.1 Rethinking Christianity in India

Er bestonden reeds voor de onafhankelijkheid individuen en groepen die bezig waren de mogelijkheden en de consequentie te doordenken van een christendom en een christelijke theologie die op Indiase leest was geschoeid. Pandipeddi Chenchiah (1886-1959) behoorde vanaf 1913 tot de *Madras Christo Samaj*, een groep die uit was op kerkelijke en politieke onafhankelijkheid en een Indiaas

past. Velen van hen waren niet eens theoloog van beroep, en zelfs van huis uit hindoeschriftgeleerde of een zoon daarvan. Niet weinigen van hen werden eerst door het nationale ontwaken van India ertoe genoopt een reflexie over hun christenzijn te beginnen die ook kon standhouden in het licht van de opgaven waarvoor men zich gesteld zag in een onafhankelijke staat, een pluralistische seculiere samenleving en hun worsteling omtrent sociale rechtvaardigheid. (F. Wilfred/ M. M. Thomas (1992) 26)

Uiteraard zijn er naast de 'a-systematische' karaktertrek andere karaktertrekken aan te wijzen die het proprium van het Indiase christendom en theologie markeren, maar dat is hier verder niet aan de orde.

330 R. H. S. Boyd (1989) 2/3.

christendom van alle denominaties en een nieuw zelfbewust Indiaas leven met elkaar wilde verbinden. Overeenkomstige doelen streefde de in 1917 gevormde *Bangalore Conference Continuation* na.

Beide groepen waren in de jaren dertig een vrije vergaarbak van onafhankelijke en kritische Indiase christenen, die kerkpolitiek in oppositie stonden tegenover de in wording zijnde unie van Zuid-Indiase kerken. Het orgaan van deze groep werd in 1917 *The Christian Patriot*. Twee jaar nadat de uitgave hiervan gestaakt was, nam het weekblad *The Guardian* de functie over. De redactie van *The Guardian* verhuisde in 1931 van Calcutta naar Madras. Uit de kringen van de *Christo Samaj* en de *Bangalore Conference Continuation* ontstond de *Indian Christian Book Club*, vooral op initiatief van Chenchiah. Het bekendste werk dat hier uit voortkwam was *Rethinking Christianity in India* in 1938. Na de Tweede Wereldoorlog verzamelde Chenchiah regelmatig zijn theologische vrienden in de *Veranda Club* in zijn huis. Voor deze discussiebijeenkomsten nodigde hij ook Europeanen uit. P. Chenchiah en zijn zwager Vengal Chakkarai (1880-1958) waren de theologische en geestelijke leiders van deze niet zo heel grote kring van westers-modern opgeleide, nationalistische Indiase christenen. Na hun voorbereidende boek voor de vergadering van de internationale zendingsraad in Tambaram werden zij ook wel aangeduid als *Rethinking Group*.³³¹

De bijzondere betekenis van Chenchiah, Chakkarai en – een nog niet genoemde derde – A. J. Appasamy lag volgens H. Wagner hierin dat zij zich niet alleen bewust Indiase christenen gevoeld en als zodanig geuit hebben, maar dat hun gezamenlijke theologische werk was gewijd aan de indianisering van de kerk. “Da sie die ersten waren, die für sich selbst, für ihre indischen Brüder und für die gesamte Kirche sich um ein solches Verständnis bemühten, gebührt ihnen die historische Priorität als Pioniere und Erstgestalten einer einheimischen Theologie in Indien.”³³²

Alle drie waren ze van mening dat het Indiase christendom zich rekenschap moest geven van het rijke geestelijk erfgoed van India en dat zij zich het beste en edelste van het hindoeïsme en de islam eigen moesten maken. Het hindoeïsme, aldus Chenchiah, is onze geestelijke moeder, moeten we ons voor deze geestelijke erfenis schamen? De oude volkeren van het Oosten, zo Appasamy, zullen op het altaar van het christelijke leven al de rijkdommen leggen, die zij in hun heilige geschiedenis verworven hebben.³³³

Ondanks het gemeenschappelijke doel dat deze denkers voor ogen stond, bestonden er verschillen in opvattingen, of zoals Wagner zegt: “Die indische Theologie löst sich zunächst in drei eigengestaltete Entwürfe auf.”³³⁴ Appasamy werkte aan en streefde naar een interpretatie van het christendom als *Bhakti Marga*. Chenchiah oriënteerde zich in zijn Indiase theologie voornamelijk op Yoga, met

331 H. Wagner (1963) 13-14.

332 H. Wagner (1963) 6.

333 H. Wagner (1963) 28.

334 H. Wagner (1963) 261.

name de moderne scholen van Pondicherry en Kumbakonam. Op basis van een evolutionistisch schema gaat het Chenchiah niet primair om wat de religies waren en zijn maar om hun dynamiek, in hun bewegen naar de toekomst vinden zij hun gemeenschappelijkheid.

Het denken van Chakkarai kenmerkte zich niet door een sterke systematisering. Noch de *advaita*-traditie van zijn vader, noch de vishnuitische vroomheid van zijn moeder zijn algemene principes voor zijn denken geweest.³³⁵ Veeleer is de ervaring en beleving van Christus terug te voeren tot Chakkarais bekering. Dit is het bepalende uitgangspunt gebleven voor zijn theologische denken. Daarbij raken we een belangrijk aspect.

De categorie van de ervaring typeerde immers niet alleen Chakkarais denken, het was sowieso het grondbegrip van deze drie denkers. Wagner hierover: "Die Erfahrung als Grundbegriff der Theologie Appasamys is Chakkarai ebenso geläufig wie das evolutionistische Weltbild Chenchiahs. Aber er war nicht an einem Schema allgemeiner Religion interessiert wie Appasamy. So gehen beide zwar vom gleichen Punkt aus, aber auch in verschiedene Richtungen auseinander: Appasamy zum Oberbegriff Religion, Chakkarai zur lebendigen Christuserfahrung, wie er sie in seiner Bekehrung erlebt hatte. Chakkarai war wie Chenchiah in der Philosophie des Evolutionismus groß geworden und denkt in diesen Begriffen. Dasselbe Schema aber, das bei Chenchiah zu einer spekulativen Christologie führte, ebnet Chakkarai den Weg zum Verständnis der geschichtlichen Offenbarung in Christus in der Unverfügbarkeit des göttlichen Handelns."³³⁶

In het eerder genoemde artikel van Appasamy uit 1949, waarin hij voor een internationaal forum zijn visie op een Indiase theologie in het nieuwe India schetst, staat juist dit element van de ervaring centraal. We zullen nu zijn daar geschetste opvatting weergeven.

13.2 A. J. Appasamy: *Christian Theology in India* (1949)

Appasamy staat een Indiase theologie voor die nauw aansluiting zoekt bij het filosofische en religieuze erfgoed van het hindoeïsme. Door de eeuwen heen heeft India drie *Pramanas* of normen erkend, te weten *Pratyaksha* (intuition/intuïtie), *Shabda* (Scripture/heilig boeken) en *Anumana* (reason/rede). Vanuit christelijk standpunt bezien, bestaat er in de *Pramanas* die het hindoeïsme noodzakelijk achtte voor de beoordeling van de validiteit van religieus denken een belangrijke tekortkoming, namelijk de *Sabha Pramana*. Kerk te denken als een objectieve leerbron sluit evenwel niet makkelijk aan bij het Indiase levensgevoel. Denkers als Chenchiah en Chakkarai hebben juist op dit punt krachtige kritiek uitgeoefend.³³⁷ Zij

335 H. Wagner (1963) 261.

336 H. Wagner (1963) 199-200. Wagner heeft moeilijk toegankelijk materiaal van genoemde denkers ontsloten. Dit is een belangrijke verdienste van dit werk uit 1963, ook al hoeft men het met Wagners evaluaties – als zijnde te eurocentrisch – niet eens te zijn.

337 Het betreft hier in het bijzonder een discussie die in die tijd speelde naar aanleiding van het boek *Our Theological Task* van Marcus Ward dat in 1946 was verschenen.

stellen onder andere dat de kerk te georganiseerd is en dat de geest van Christus er niet in woont. Bovendien is diepe spirituele religie alleen mogelijk in de individuele ervaring en niet in het collectieve leven van een grote organisatie zoals de christelijke kerk. De wortels van deze afkeer ten opzichte van collectief christelijk leven – aldus Appasamy – zijn typisch Indiaas.

Het hindoeïsme is doorgaans individueel georiënteerd geweest. Zieners en heiligen zochten de eenzaamheid voor hun godservaring. Yoga kan duidelijk niet beoefend worden te midden van een gemeenschap. Rust, afzondering en veel tijd zijn noodzakelijk wanneer het wil opbloeien. Er hebben geen vergaderingen, synodes of wat dan ook, plaatsgehad om de orthodoxie vast te stellen en er bestaan geen geloofsbelijdenissen waar iedere hindoe zich aan dient te houden. Regelmatige gemeenschappelijke liturgische vieringen zijn geen kenmerk van het hindoeïsme. In reactie op de kritiek van Chenchiah en Chakkarai stelt Appasamy dat de behoefte van de Indiase ziel aan eenzaamheid (solitude) uiteraard onderkend moet worden. Ook Paulus wijdde na zijn bekering verschillende jaren aan meditatie. Paulus hechtte klaarblijkelijk groot belang aan de kennis van Christus die hem direct door God gegeven werd gedurende de tijd van zijn terugtrekking. Het is goed kennis te nemen van de verzekering (assurance) waarmee Paulus (Gal. 1, 11-24) verwijst naar zijn ervaring in eenzaamheid voor een rijker en dieper contact met Christus.

Op basis van deze passage uit de Brief aan de Galaten, aldus Appasamy, is het gerechtvaardigd te zeggen dat Paulus niet in contact was met de apostelen of met de georganiseerde kerk gedurende zijn terugtrekking. Het is zeker geoorloofd, op basis van Paulus' ervaring, de diepe behoefte van de Indiase ziel aan eenzaamheid te erkennen als waardevol en te stellen dat in het groeiende leven van de Indiase kerk voorzieningen gemaakt moeten worden voor deze essentiële factor.

Vervolgens onderkent Appasamy het werk van de Heilige Geest in het individu. India is altijd bereid geweest de waarde van het spirituele inzicht en de kracht, door God aan individuen gegeven te erkennen. Maar het behoort echter tot de essentie van het christelijke geloof dat groepen en gemeenten de Geest van God kunnen ontvangen. Als de ervaring van Paulus op weg naar Damascus echt was, dan ook de Pinksterervaring. De Handelingen der Apostelen vertellen over de invloed van de Heilige Geest, niet alleen in de levens van individuele mannen en vrouwen, maar ook op het groeiende leven van de Kerk als collectieve organisatie. Het werk van de Heilige Geest in de levens van individuen te accepteren en tegelijk zijn werk in de Kerk te ontkennen is niet overeenkomstig het onderricht van de Handelingen der Apostelen.

Appasamy eindigt zijn artikel met een reflectie over *Pratyaksha Pramana*.³³⁸ *Pratyaksha* betekent "kennis afhankelijk van de zintuigen", letterlijk: 'wat voor ogen is'.³³⁹ Hetgeen met de ogen wordt gezien heeft een duidelijkheid en een zekerheid wat door niets geschokt kan worden. *Pratyaksha* van God kan komen

338 Vgl. Jan Gonda (1948) 174.

339 J. Gonda (1948) 163.

via visioenen of intuïties. De relatie nu tussen de kennis van God die gegeven is in religieuze ervaring en in het Woord van God ziet Appasamy als volgt. In psychologisch opzicht komt het geloof in het Woord van God eerst. Vanaf het begin tot het einde van onze dagen is de Bijbel een objectief criterium voor geloof. Maar haar betekenis verkrijgt pas werkelijkheidswaarde voor ons via het resultaat van de ervaring. Hoe goed we de inhoud van de Bijbel ook kennen en hoe accuraat onze intellectuele kennis ook moge zijn, het Woord van God komt slechts in de religieuze ervaring dicht bij onze ziel. Het Woord van God is dus primair vanuit een psychologisch standpunt, maar de ervaring komt het eerst in het spirituele leven.

De barthiaanse theologie accepteert deze volgorde niet. In zijn boek *Revelation and Reason (Offenbarung und Vernunft 1941)* plaatst Emil Brunner – aldus Appasamy – de getuige van de Geest helemaal onderaan de lijst en ontdoet zich ervan na een korte reflectie, terwijl hij het Woord van God het grootste belang toeschrijft en het het voornaamste maakt van de criteria van het christelijke leer. Met Chenchiah benadrukt Appasamy hier tegenover dat in India aan *Pratyaksha* de belangrijkste plaats moet worden toegekend. Appasamy is het echter niet met Chenchiah eens als deze stelt dat *Pratyaksha* de enige norm voor christelijke theologie is. God openbaart zich op vele manieren. De Kerk is voor Appasamy een van de door God ingestelde middelen voor zijn contact met de mens. De spirituele capaciteiten van mensen variëren. Sommigen zien God in de religieuze ervaring, anderen in het Woord van God, anderen weer in de schoonheid van de natuur of in de Kerk en haar sacramenten. We zouden alles moeten doen wat mogelijk is om volledig open te blijven voor de verschillende wegen waarlangs God de menselijk ziel nadert.

Pratyaksha veronderstelt de praktijk van de kunst van meditatie en contemplatie. Meditatie is simpelweg onze ogen open houden om God te zien. Door meditatie proberen we niet God te ontdekken, we trachten alleen te horen wat Hij tegen ons zegt. Ongetwijfeld is een zekere mate van oefening vereist, maar dit kan echter geen Godskennis scheppen; het helpt ons alleen openbaring te ontvangen die Hij ons mogelijkermijne toestaat. Het is te hopen aldus Appasamy dat wanneer het leiderschap van de Indiase kerk overgaat in Indiase handen de noodzaak voor een adequate training in meditatie en gebed volledig erkend zal worden en dat er ruime voorzieningen voor getroffen worden.

Tot zover Appasamy. Opgemerkt zij nog hoe in dit korte artikel van Appasamy de door Wagner geconstateerde 'verschillen in overeenkomst' tussen Chenchiah, Appasamy en Chakkarai goed naar voren komen.

13.3 V. E. Devadutt: *What is an Indigenous Theology?* (1949)

Ook V. E. Devadutt, in zijn reeds eerder aangehaalde artikel, trad in 1949 voor een internationaal voetlicht ten einde zijn visie op Indiase theologie uiteen te zetten. Hierin wordt het aspect van de ervaring wederom beklemdtoond.

Devadutt omschrijft theologie als een amplificatie, een gelovige amplificatie van iets dat voor eens en altijd 'gegeven' is. Theologie kan daarom geen openbaring zijn. Een geopenbaarde theologie bestaat eenvoudigweg niet. Theologie is altijd

een menselijke interpretatie van het openbarend handelen van God. Openbaring is een beweging van God uit, theologie is een menselijke constructie rondom die beweging en kan nooit de beweging zelf bevatten.

Het christelijk geloof gaat ervan uit dat Gods openbarende handelen culmineerde in de geïncarneerde Christus. Jezus Christus is dat wat 'gegeven' is. Hij is de openbaring. Het geloof kent geen andere God dan Hij die de geïncarneerde Jezus openbaart. Theologie is de poging dit fundamentele 'objectieve' feit te interpreteren met betrekking tot het menselijke 'subjectieve' begrijpen en ervaren ervan.

Aangezien de theologie een menselijke onderneming is, kan zij slechts een gedeeltelijke indruk van de waarheid geven, elke theologische constructie kenmerkt zich door een voorlopig karakter. Juist ook vanwege het menselijke en voorlopige karakter van de theologie, zo stelt Devadutt kan de theologie niet voorbij gaan aan de menselijke ervaring. Bovendien schiep God de mens naar zijn gelijkenis, als een persoon. Hoezeer het beeld van God in de mens ook gecorrumpéerd is, iets van die oorspronkelijk gave blijft in en eigen aan de mens. Een mens, een persoon is altijd een centrum van ervaring.

In het *advaita* of *samkhya*-denken kan de mens via verschillende stadia van ervaring langzaam naderen tot een toestand van *mukti*, bevrijding. In dit proces wordt de persoon als het ware uitgedoofd, opgeheven; zo niet de verlossing die Jezus bracht: deze is intensief persoonlijk, beginnend hier en nu in een leven van gehoorzaamheid aan God en die haar voleinding vindt in een tijdloze eeuwigheid. Indien verlossing verhoging (enhancement) en zelfs een 'transmutatie' van de menselijke persoonlijkheid belooft, en als persoonlijkheid zich altijd manifesteert in de ervaring, dan is de rol van de ervaring in het totale leven van de mens van een enorme betekenis.

Onze ervaring, individueel en collectief – aldus Devadutt – wordt beïnvloed door ons nationale ethos. De theologische interpretatie van het fundamentele 'gegeven' element, indien dit element een creatieve invloed heeft op de levens van zowel de individuele als de collectieve mens, moet derhalve in verband gebracht worden met de ervaring van een volk.

Een dergelijk 'in verband brengen' gebeurt tweevoudig. Enerzijds, verandert, herschept het 'gegeven' element de ervaring zowel op individueel als collectief niveau, en ervaringen worden doorgegeven, onderwezen in nieuwe waarheden die het leven dynamischer en echter maken. Anderzijds wordt ervaring, beïnvloed dus door nieuwe waarheden, verrijkt met een frisse en toenemende sensitiviteit door verdere diepten in deze zelfde waarheden te zien.

Devadutt houdt er echter wel aan vast dat ervaring niet de bron van waarheidskennis kan zijn. Het is in de persoonlijke ontmoeting dat religieuze waarheid zich manifesteert ten overstaan van de mens. De functie van de ervaring ligt niet in het voortbrengen van waarheid, maar in ruimte geven aan de waarheid, niet om waarheid te scheppen, maar om zelf geschapen te worden door de waarheid.

De betekenis van de zelfexpressie in de theologie zal dan nu duidelijk zijn, aldus Devadutt. Christus heeft aanspraak gemaakt op of won een gedeelte van het Indiase volk. Zijn stem heeft gesproken en spreekt tot hen. Hun ervaring is ontvankelijk geworden voor deze stem, en hun verlangen om de theologie te

bewerken is een verlangen om deze stem die spreekt in hun ervaring te interpreteren. Vervolgens ontstaat het verlangen naar een Indiase theologische school uit de wens van de Indiase kerk haar eigen speciale bijdrage te geven aan het gedachtengoed van de universele Kerk: "It is the confident hope of Indian Christians that they may be able to offer their own distinct interpretation of the Word of God, an interpretation arising from its activity in and through their experiences and the peculiar ethos to which they have become heirs."³⁴⁰

De Indiase theologische interpretatie ziet Devadutt werkzaam in het bijzonder in het veld van de geschiedenis, Heilige Geest en de Kerk. In het kort iets over de eerste twee.

Wat de geschiedenis aangaat wijst Devadutt er onder andere op dat de hele westerse theologische interpretatie uitermate is beïnvloed door de 'changing fortunes of history'. Oost en West lijken te beschikken over uiteenlopende temperamenten, de eerste overwegend idealistisch en de laatste overwegend realistisch. Aan het realistische temperament zijn grote voordelen verbonden. Het verliest nooit de 'brute' bestaansfeiten uit het oog.

Het heeft ook nadelen: het heeft de voeten zo stevig op de aarde staan dat, aangezien de aarde zoveel schuivend zand heeft, dit een voortdurende positieverandering tot gevolg heeft. Het idealistische temperament neigt ertoe weg te draaien van de 'brute' bestaansfeiten en neemt de toevlucht tot een transcendent optimisme. Hier schuilt het gevaar van escapisme, maar er is hier ook een deugd – de visie op waarheid wordt niet buitengewoon beïnvloed door de veranderingen in het historische domein.

De Indiase christen – aldus Devadutt – is erfgenaam van het idealistische temperament, en toch, in nauw contact gebracht met het realisme van de westerse geest waarvan hij sommige kwaliteiten heeft opgenomen, "...he may be able to maintain a steadier theological outlook."

De Indiase christen kan iets specifiek bijdragen aan de interpretatie van de Heilige Geest. De Indiase psyche is een 'mystieke' psyche. De relatie tussen christendom en mystiek is altijd enigszins moeizaam geweest, maar – aldus Devadutt – wanneer de essentiële natuur van het object van religie "...is determined antecedent to all experience", dan kan een intieme omgang met God gebaseerd op mystieke ervaring niet alleen een transformerende invloed hebben, maar ook een scherpe ontvankelijkheid voor de goddelijke stem voortbrengen.

Het christendom is een levende religie en niet alleen dogma. Voor Paulus was geloof niet enkel een intellectuele instemming, of een beweging van de wil – voor hem was geloofsleven tevens een leven van vereniging ('union'). Voor de auteur van het vierde evangelie waren geloof en liefde de inhoud van een intieme persoonlijke devotie in een leven van intieme omgang met de levende Christus. Voor vroege joodse christenen werd de transcendente en heilige God op zodanige manier echt dat hun niet-christelijke landgenoten dat niet konden begrijpen.

De enig mogelijke manier waarop dit kon gebeuren was dat God tot hen kwam door het medium van hun verrezen Heer, als een feit van levende ervaring – een ervaring gebaseerd op een leven van intieme omgang met Christus. De Indiër met zijn aanleg voor een mystiek leven is misschien in staat iets van de gloed te hervinden die het geloof van de vroege kerk verlichtte. Door een dergelijk hervinden kan hij wellicht iets fris bijdragen tot het begrip van de Heilige Geest. Tenslotte ziet Devadutt nog een andere specifieke taak voor de Indiase christelijke theologie namelijk te ontdekken waar haar eigen uniciteit ligt. Dat is niet zo eenvoudig als het lijkt stelt Devadutt.

13.4 Neo-orthodoxe invloeden

Nog voor de onafhankelijkheid, in 1946, drie jaar dus voordat de artikelen van Appasamy en Devadutt verschenen, gaf Chandran Devanesen een beschouwing over de toekomst van de christenen in het aanstaande nieuwe India. Hij constateerde spanningen die elke ontwikkelde Indiase christen voelde met betrekking tot de vooralsnog onzekere positie van de christelijke minderheid in de nieuwe situatie.

Het is evident, aldus Devanesen, dat het belangrijkste probleem voor de huidige christelijk gemeenschap ligt in de noodzaak de echte basis te ontdekken van haar eigen opvatting van gemeenschap ('community'). Het is daarom niet vreemd dat de 'theology of crisis' veel aanhangers heeft onder de jongere christelijke kerkleiders, vooral in de kringen van *Student Christian Movement* in het zuiden. "The more intelligent students, even if they do not fully grasp the ideas of Dr. Barth or Dr. Niebuhr or Dr. Brunner, find in the language which they use an idiom which helps them to relieve themselves of their own pent up feelings."³⁴¹ Devanesen is ervan overtuigd dat de opheffing van die spanningen alleen plaats zal vinden wanneer er een duidelijk begrip is van datgene wat de christelijke gemeenschap onderscheidt van alle andere gemeenschappen in India. Deze fase breekt nu – d.w.z. in 1946 – aan. Devanesen constateert een merkbare verharding van het christelijke denken.

Er is meer oppositie tegen 'syncretistische' denkwijzen "...which remain left over from earlier attempts to relate Christianity to other Indian faiths." De ideeën van vedantische christenen spreken veel minder aan dan tien jaar daarvoor. De aard en de functie van de kerk krijgt nu meer belangstelling.

Devanesen ziet de voortekenen van een krachtige theologie die de politieke, sociale en economische problemen van India in het licht van het christelijke geloof zal interpreteren. Een frisse theologische kijk op de dingen is aan het opkomen. Het zal de Indiase christenen in staat stellen henzelf te zien als de dragers van een nieuwe opvatting van een gemeenschap die een historische missie te vervullen heeft. Alleen een dergelijk theologisch begrip van de natuur en de rol van de christelijke gemeenschap kan haar een besef van doel en historische bestemming geven binnen het leven van de natie. Een dergelijke theologie is

341 C. Devanesen (1946) 143.

urgent vanwege de druk der gebeurtenissen en vanwege de rivaliserende interpretaties die gegeven worden aan de positie van de christelijke gemeenschap.³⁴²

Het artikel van Devanesen laat zich lezen als een aankondiging van een markante theologische stroming in India die aan protestantse zijde in de jaren van opbouw in het licht zal treden en lange tijd gezichtsbepalend is geweest, misschien wel voor de hele Indiase theologie. We bedoelen de theologen van en rondom het *Christian Institute for the Study of Religion and Society* (CISRS).

In de gewijzigde nationale situatie was voor hen urgent en essentieel de bestudering van de grote nationale problemen en de ontwikkeling van een christelijk sociaal denken dat de Indiase christenen kon helpen zinvol te participeren in de opbouw van de natie. Een aantal sociale programma's en organisaties werd daartoe in de jaren vijftig in het leven geroepen. Mijlpalen waren de oprichting in 1951 van het *Christian Institute for the Study of Society* (CISS) en later in 1957 de formering van het *Christian Institute for the Study of Religion and Society* (CISRS).³⁴³ Shiri in zijn studie over christelijk sociaal denken in India stelt de verhouding tussen beiden als volgt voor: de fundering van het christelijke sociaal denken werd gelegd door de CISS en werd later ontwikkeld door het CISRS.³⁴⁴

Centrale persoonlijkheid in die eerste jaren was ongetwijfeld P. D. Devanandan (1901-1962), maar ook M. M. Thomas was vanaf het begin bij deze ontwikkelingen betrokken. Beiden behoren tot de meest bestudeerde theologen van de contemporaine Indiase theologiegeschiedenis. Het werk van het CISRS in de beginperiode tussen 1957-1961 betrof studie en onderzoek, bijeenkomsten rond en publikaties over een breed spectrum van thema's met betrekking tot religie, samenleving en de betekenis van christelijke zending in India. Ook hield men zich bezig met de studie van het hindoeïsme en probeerde men de dialoog aan te gaan met andersgelovigen.³⁴⁵

13.5 Het theologisch fundament van P. D. Devanandan

Devanesen stelde dat een 'geharde' theologie de meeste adequate vorm van theologiseren is in de nieuwe situatie. Hij suggereerde daarmee ook iets van een breuk met die theologen en theologieën die nauwe aansluiting zochten bij klassieke Indiase denksystemen. De nieuwe theologische oriëntering waarop Devanesen doelde en die zich inderdaad zal uitkristalliseren rondom het CISRS in de jaren

342 C. Devanesen (1946) 145-146.

343 De oprichting in 1957 hield in dat verschillende activiteiten samenvloeiden en gecombineerd werden. Zoals de activiteiten rond het door de Wereldraad (Evanston 1954) geïnitieerde *Rapid Social Change*-programma (Voor een overzicht van Azië zie: M. M. Thomas (1985)), waarvan de eerste voorstellen en uitwerkingen in India, plaatsvonden op de Bombay-conferentie (1956). Zowel het CISS, de voorganger van het CISRS, als ook het *National Christian Council of India* (NCCI) waren hierbij betrokken. Er bestond ook lang het voornemen om een studiecentrum op te richten voor de bestudering van het hindoeïsme. In 1954 besloot men concrete stappen te ondernemen (door het NCCI). Toch zou dit centrum er nooit komen: het werd opgenomen in het CISS, en zo ontstond uit deze ontwikkelingen het CISRS.

344 G. Shiri (1982) 9.

345 G. Shiri (1982) 11.

van nationale opbouw kent lijnen die teruggaan naar de theologische veranderingen aan het einde van de jaren dertig, rondom de bijeenkomst van het *International Missionary Council*.

In het bijzonder is hier van belang de ontwikkeling die het denken van Paul David Devanandan (1901-1961), een der belangrijkste moderne Indiase theologen, heeft doorgemaakt. Devanandan heeft een bepalende stempel gedrukt op het karakter van het CISRS. Een korte schets van Devanandans theologische ontwikkeling – door Joachim Wietzke in kaart gebracht – verheldert de theologische grondinspiratie van het CISRS.

Na zijn studie in India zette Devanandan zijn studies voort in de Verenigde Staten tussen 1925 en 1932. Hier verdiept hij zich in de westerse cultuur en haar geschiedenis. Hier wordt hij zich bewust van zijn eigen Indiase identiteit, wat tot uitdrukking komt in een naamswijziging. De bestudering van de geschiedenis van de westerse cultuur doet bij hem het inzicht groeien dat het verschil tussen westerse en oosterse landen niet alleen te verklaren is vanuit economisch en politiek oogpunt, maar gegrond is in het religieus-cultureel erfgoed.

Dit leidt tot zijn eerste grote studie *The Concept of Maya* waarin hij de wereld- en werkelijkheidsopvatting in het hindoeïsme onderzoekt. Hij bestudeert het ontstaan en de ontwikkeling van de leer van de *maya*. Dit onderzoek wordt ten diepste geleid door een actuele interesse, de nood van de Indiase massa en de fundamenteën voor levensfilosofie die de krachten van een economische betere toekomst mobiliseert. Naar Devanandans mening lag in India het doel van filosofisch denken altijd in het zoeken naar verlossing en minder in de overwinning van sociale ellende of de opbouw van een humane samenleving. Devanandan stelde dat de traditionele leer van het hindoeïsme zoals *karma* en *maya* niets van hun invloed op de eenvoudige hindoe had verloren. Dit betekent dat het gevoel van hulpeloosheid en onmacht de dingen zelf te veranderen ook nu, in 1930, de massa van de hindoes beheerst.

Zolang de passieve levenshouding van de Indiase massa niet doorbroken wordt, kan volgens Devanandan er van binnenuit geen dynamische ontwikkeling plaatsvinden en ook door aansporingen van buitenaf geen mobilisering tot verandering van structuren bereikt worden. Voor Devanandan tonen zich twee parallelle stromingen in het moderne hindoeïsme. De eerste is de tendens vast te houden aan de klassieke vedantaleer en de andere tendens wil de westerse filosofische traditie opnemen die zich kenmerkt door een 'wereldtoegekeerde' en 'wereldvormende' houding. In de ogen van Devanandan hangt de toekomst van het hindoeïsme af van de integratie van deze beide tradities in een synthese, in een levende functionerende eenheid. Een hindoeïstische traditie waarbij aangeknoopt kan worden, is de theorie van *Saktivada*. In de *saktivada*-traditie wordt de werkelijkheid niet primair als een onveranderlijke transcendente werkelijkheid begrepen. Belangrijke vertegenwoordiger van deze traditie is volgens Devanandan Aurobindo Ghose, die naast Radhakrishnan zich ervoor inzet om de hindoe in staat te stellen "de toekomst te erven zonder het verleden te loochenen."³⁴⁶

346 J. Wietzke (1975) 13-24.

Wietzke stelt vast dat *The Concept of Maya* voor Devanandan persoonlijk van groot belang is geweest, doordat het hem zijn positie als Indiër heeft leren verhelderen en hem zijn plaats in het culturele ontmoetingsproces heeft doen vinden.³⁴⁷

Zijn nauwe contacten met de nationale leider K. T. Paul, door wiens toedoen hij in Amerika gaat studeren, overtuigt Devanandan van de legitimiteit van de politieke vrijheidsstrijd. Zijn engagement met de nood van de Indiase massa en zijn eigen nederige herkomst leidt ertoe – aldus Wietzke – dat de sociale kwestie een centrale positie in zijn denken gaat innemen. Een eerste antwoord vindt Devanandan in zijn dissertatie over *maya*. Een traditionele werkelijkheidsopvatting, religieus gesanctioneerde taboes en archaïsche waardevoorstellingen blokkeren een mentale instelling die sociaal-economische ontwikkeling mogelijk maakt: “Hier erkennt Devanandan die Aufgabe der Kirche in Indien. Sein Weg zur christlichen Theologie ist damit konsequent und folgerichtig.”³⁴⁸

13.5.1 THEOLOGISCHE VERSCHILLEN TUSSEN DEVANANDAN EN DE ‘RETHINKING GROUP’

Devanandan was in theologisch opzicht aanvankelijk liberaal georiënteerd. In de jaren dertig verandert hij van positie: “An die Stelle der liberalen Forderung nach sozialem Aktivismus ist ein Reflektieren über biblische Begriffe wie Gerechtigkeit oder Reich Gottes getreten.”³⁴⁹ Hiermee zal zijn denken op belangrijke punten gaan verschillen van de groep rondom Chenchiah en Chakkarai, hoewel Devanandan de soms scherpe kritiek van deze groep op de westerse dominantie in de Indiase kerken deelt.

De impulsen die uitgingen van de bijeenkomst van de *International Missionary Council* in 1938 in Tambaram zijn voor Devanandan van bijzondere betekenis geweest. Hier ook kristalliseert zich bij uitstek het verschil in positie tussen Devanandan en de *Rethinking Group*. Wietzke geeft dit verschil aan in drie punten.³⁵⁰

Ten eerste betreft dit de verhouding tussen de Indiase kerk en de wereldkerk. Tegenover het pleidooi, van met name G. V. Job, om radicaal een einde te maken aan de afhankelijkheidsrelatie van de Indiase kerken met de westerse ‘moeder’-kerken, ook als dit een financiële stop (en strop!) betekent, houdt Devanandan eraan vast de contacten voort te zetten maar op een andere basis. “Die Erfahrung der ‘Church Universal’, die neu bewußt gewordene Erkenntnis, daß alle Kirchen in ihrer Mission vor derselben Aufgabe stehen, empfindet Devanandan zugleich als Befreiung aus den Verhärteten Fronten zwischen sogenannten alten und jungen Kirchen.”³⁵¹ Devanandan verwachtte een nieuwe atmosfeer en vertrouwensbasis

347 J. Wietzke (1975) 25.

348 J. Wietzke (1975) 26.

349 J. Wietzke (1975) 28-29.

350 J. Wietzke (1975) 35-47.

351 J. Wietzke (1975) 36.

tussen de medewerkers van verschillende nationaliteiten. Het afkappen van de relaties zou een kans op een nieuw oecumenisch begin kunnen verspelen.

Het tweede punt van verschil is ecclesiologisch. Chenchiah was uiterst kritisch ten opzichte van het nut en de functie van kerk. De kerk heeft zich immers altijd ontpopt als een machtsfactor. Centraal voor hem is de geest van Jezus te ervaren en in het leven te verwerkelijken. Kerk, sacramenten en leerstellingen zijn eerder belemmeringen om directe toegang tot Jezus te krijgen.

De Indiase christenen hebben volgens Chenchiah dan ook de plicht om de opdracht van de protestantse reformatoren af te maken en Jezus te bevrijden uit de gevangenissen die de Kerk in de loop van de eeuwen om hem heen gebouwd heeft. Als Indiaas alternatief ziet Chenchiah liever de *ashram*. Van een gemeenschappelijk samenleven in dergelijke kleine groepen van christenen en hindoes verwacht Chenchiah eerder een geestelijke vernieuwing en missionaire kracht dan van de georganiseerde kerken.

Devanandans positie is een andere. Voor Devanandan opent de nieuwe oecumenische kerkopvatting, de erkenning van de gelijkwaardigheid van alle kerken een weg uit de historisch of theologisch afgeleide superioriteitsaanspraken, die tot dan toe de oecumenische inspanningen zo zwaar belast hebben.

Het derde punt betreft de relatie tussen het christelijk geloof en de niet-christelijke religies. Voor Devanandan – en de *Rethinking Group*! – een uitermate belangrijk thema. Devanandan betreurt het dan ook dat het in Tambaram niet tot eenduidige uitspraken is gekomen over de christelijke houding naar de andere geloven. Toch meent Devanandan dat dit in indirecte zin wel gebeurd is. Hij constateert een verschuiving van zwaartepunt ten opzichte van de bijeenkomst in Jeruzalem. Het mandaat van Tambaram ligt in de “...unüberhörbaren Aufforderung ‘to proclaim the Gospel’.”³⁵²

Hier ligt weer een groot verschil met Chenchiah. Met Chenchiah is Devanandan van mening dat in Jezus het aanbreken van een nieuwe schepping zich voltrekt zowel in de afzonderlijke mens als in de gehele kosmos. Hij verschilt van opvatting met Chenchiah als deze meent dat de christelijke openbaringsaanspraak op een overeenkomstige ervaring berust als die van de *Hindu-Bhaktas*. Er bestaat volgens Devanandan een fundamenteel verschil tussen hindoes en christenen aangaande de religieuze ervaring als ook in het domein van de ‘religieuze theorie’.

Het gaat volgens Devanandan niet om het vasthouden aan een christelijk waarheidsmonopolie, maar nog minder om een onkritische overnemen van het hindoeïstische waarheidsbegrip. In de hindoeïstische metafysiek is geen plaats voor ‘facts’, aangezien het historische door het eeuwige, het empirische reële door de hogere werkelijkheid gerelativeerd en getranscendeerd wordt. De christen gaat veelmeer uit van het ‘feit’ van het Christusgebeuren. Voor hem is Gods ingrijpen in de geschiedenis de laatste realiteit. Anders dan Chenchiah is Devanandan van mening dat het als christen gerechtvaardigd is uit te gaan van het unieke karakter

352 J. Wietzke (1975) 40.

van de goddelijke verzoening en van de incarnatie. Hij ziet geen mogelijkheid een syncretisme te verdedigen.

13.5.2 VERDERE UITWERKING

Devanandan werkt zet zijn nieuwe verworven oriëntering in 1939 uit in het artikel *Trends of Thought in Contemporary Hinduism*. Hij stelt daar dat men in India bijna ongemerkt denk- en gedragsvormen heeft overgenomen die het traditionele gebouw van de fundamentele hindoeïstische leer ondergraven. In tegenstelling tot vroegere assimilatieprocessen is het proces dat zich in de huidige generatie aan het voltrekken is in zoverre een nieuw dat zich hier de nieuwe religieuze waarden radicaal van de fundamentele geloofsuitgangspunten van het hindoeïsme onderscheiden.

Deze situatie is niet alleen het gevolg van de nauwe politiek-economische banden met de koloniale overheerser. De sterk geestelijk-culturele oriëntering op Groot-Britannië laat evenzeer de invloed van het westerse gedachtengoed voortdurend aan betekenis winnen. De belangrijkste consequentie ligt voor Devanandan in een nieuwe toewending tot de wereld. Deze toewending uit zich zowel in een groeiend bewustzijn vervlochten te zijn in internationale netwerken als ook in de bereidheid de huidige problemen van India, in het bijzonder de sociale nood op een nieuwe wijze te benaderen.

Voor Devanandan is dit ontwaken van India niet te begrijpen zonder de gelijktijdige overname van nieuwe sociale en humane waarden. De mens te zien onafhankelijk van zijn kaste is onbetwifelbaar voor India een revolutionaire vernieuwing. Bepaalde tot dan toe de *karma*-wet de sociale status van de hindoe, zo groeit nu het bewustzijn van de veranderbaarheid van de eigen situatie en van de plicht zich voor een meer rechtvaardige en humanere verhoudingen persoonlijk in te zetten. Veelzeggend voor Devanandans positie – aldus Wietzke – zijn de consequenties die hij voor het hindoeïsme en het christendom in India ziet. Er bestaat geen erkenning van menselijke waarde zonder betrekking tot God. Alleen wanneer God als de zingevende kracht in het universum erkend wordt, kan ook de geschiedenis van de mensheid en van het menselijk individu als zinvol begrepen worden. Alleen de persoonlijkheid van God garandeert de waarde van de menselijke persoon.

Aangezien het hindoeïsme zich erdoor kenmerkt de Laatste Werkelijkheid eeuwig en absoluut te zien en daardoor noch de historische noch de persoonlijke categorieën op God toepasbaar zijn, moet een theologische revisie in het hindoeïsme primair op het Godsbeeld betrekking hebben. Pogingen van Vivekananda en Radhakrishnan zijn volgens Devanandan onbevredigend. De aansluiting bij de nieuwe tijd en bij het door haar bepaalde ('geprägte') nieuwe religieuze bewustzijn is mogelijk door af te zien van achterhaalde opvattingen en uitgediende sociale structuren. Hier komt het begrip van 'de nieuwe schepping' in het vizier. Slechts wanneer het hindoeïsme zich zodanig radicaal vernieuwt dat men van wedergeboorte of nieuwe schepping kan spreken, kan Devanandan geloven in een toekomst voor het hindoeïsme. Wanneer we geloven dat iedere nieuwe schepping in Christus is, dan is het huidige ontwakingsproces van het hindoeïsme het werk

van de Heilige Geest. "Innerhalb des sich erneuerenden Hinduismus sieht er den 'lebenden Christus', woraus sich für die Christen die gewaltige Aufgabe herleitet, "ein ganzes religiöses System zu christianisieren."³⁵³

Een aantal jaren later reflecteert Devanandan over de omgekeerde beweging: welke elementen van het hindoeïsme zijn van betekenis voor het Indiase christelijke denken en handelen? Volgens Devanandan heeft de christelijke theologie in India zich tot dan toe te weinig gebogen over de context waarin zij zich beweegt en werkt. Kerk en theologie in India zijn immers reeds onbewust door het hindoeïsme beïnvloed. Daarom is een bestandsopname van het christelijke geloof met betrekking tot de geestelijk-culturele achtergrond niet alleen een academische zaak, maar een levensnoodzakelijke opgave voor de Indiase christenen.

Devanandan keert zich tot degenen die, om wat voor redenen ook, een 'Auseinandersetzung' met het hindoeïsme uit de weg gaan. Hoewel Devanandan nadrukkelijk tot meer fantasie en moed oproept om het christelijke geloof meer in taal en vormen van de Indiase culturele context te articuleren, blijft hij beide religies van elkaar afgrenzen. Het hindoeïstische verlangen de voorlopige wereld te ontvluchten, kan geen antwoord vinden in de christelijke opvatting van de goddelijke menswording en wereldverzoening, omdat christenen dit verlangen überhaupt niet kennen.

Devanandan wijst een al te gemakkelijk aanknopen van de christelijke genadeleer bij de Bhaktitraditie af (Appasamy!). Veel positiever is hij daarentegen over de pogingen de tradities van *yoga* en *dhyana* (contemplatie) christelijk-theologisch te verwerken. "So richtig ihm die Betonung des protestantischen 'allein aus Gnaden' zu sein scheint, so sehr bedarf christliche Theologie auch der Reflexion über die menschliche Rezeptivität des Versöhnungshandelns Gottes. Das große Potential und die vielfältigen Formen 'geistlicher Disziplin' im Hinduismus können auf diesem vernachlässigten Gebiet christlicher Theologie wertvolle Anstöße vermitteln."³⁵⁴

13.5.3 DE CISRS-THEOLOGIE GEWOGEN: MINZ EN SHIRI

In de korte schets van de vroege ontwikkeling van de theologie van Devanandan hierboven laten zich de hoekstenen van de latere CISRS-theologie gemakkelijk herkennen. Nirmal Minz duidt deze theologie, waarvan Devanandan een belangrijke inspirator en voorman was, aan als de *Theology of Dialogue*.³⁵⁵ Het ontstaan ervan ziet hij als een reactie op of zelfs als een afwijzing van de theologische positie van de *Rethinking Group*.

De *Rethinking Group* zou te liberaal zijn, ze zouden te gemakkelijk een vermenig met het hindoeïsme toestaan. "They thought that such an Indian Christian theology would defeat the cause of Christianity in India." Minz beschouwt Devanandan als een der belangrijkste critici van de *Rethinking Group*. Van

353 Geciteerd bij Wietzke: J. Wietzke (1975) 41.

354 J. Wietzke (1975) 46.

355 N. Minz, (1970) 120.

Devanandan is de opmerking, en die karakteriseert de kritiek bondig: "Theology in India is the Indian expression of Christianity and not the Indian Christian expression of Hinduism."³⁵⁶

Minz gaat misschien wel twee maar geen drie stappen mee in de kritiek op de *Rethinking Group*. Volgens hem herbergt de *Rethinking Group* beloften ten aanzien van de verdere ontwikkeling van een Indiase christelijke theologie.³⁵⁷ De kritiek van met name Herwig Wagner op de *Rethinking Group* acht hij te eenzijdig.³⁵⁸ Wagner heeft gelijk als hij de theologische en filosofische wortels van Chenchiah, Chakkarai en Appasamy in verband brengt met liberale achtergronden. Maar om hen te beschouwen als liberalen in westerse zin zonder hun theologische visie serieus te nemen, is volgens Minz een verkeerde voorstelling van zaken.

Zij waren geen rationalisten en moralisten in de klassieke westerse liberale zin. Het lag niet in hun bedoeling Jezus te benaderen zoals de 'historical Jesus school' dat deed. Hun interesse hield geen halt bij de 'ethische' leringen van Jezus uit de evangeliën. "Rather, they were concerned about the different titles and symbols descriptive of Jesus in the Gospels and they attempted to build up an indigenous Indian Christian theology on that basis."³⁵⁹

Verder is het niet juist aldus Minz de plaats van de ervaring in de christelijk theologische onderneming te minimaliseren. Zonder ervaring worden traditie en de Schriften een lege erfenis. De ervaring zelf daarentegen is niet de bron van de theologie, het is het communicatiemedium tussen de degene die ervaart en het ervaarde. Juist in de context van theologie in India mag de rol van de ervaring niet onderschat worden. Indiase christelijke theologie moet verder gedragen worden in de Indiase culturele context en binnen de matrix van hindoeïstische religie en filosofie.³⁶⁰

De duidelijke sympathie van Minz voor de *Rethinking Group* doet vermoeden dat hij zich niet zonder meer thuisvoelt in de *Theology of Dialogue*. Alle theologen uit deze hoek, aldus Minz, zijn beïnvloed door de 'crisistheologen' uit Europa en

356 Geciteerd bij N. Minz (1970) 117. Afkomstig van P. D. Devanandan, *Whither Theology in Christian India*, *The International Review of Missions*, XXXIII (1944) 125.

357 "The leading exponents of this school were keenly aware of the new cultural situation in India as well as abroad. They were acutely sensitive to the religious and cultural contexts of India in which the Christian message had to be explicated. All of them had immersed themselves deeply in the Indian religious and philosophical traditions, not merely intellectually but as living elements in their life and thought. They were true Indians. Moreover, in their own way they also tried to know Christianity first-hand, both intellectually and experientially. They distinguished Christianity from Western cultural forms. They were perhaps the very first ones who stood and spoke for themselves as Christian men in India without fear or favour." N. Minz (1970) 117.

358 Hetgeen niet wil zeggen dat Minz zelf géén kritiek zou hebben op de ideeën van de *Rethinking Group*. Vgl. N. Minz (1970) 118-120.

359 N. Minz (1970) 118.

360 N. Minz (1970) 117-118.

Amerika. Te gemakkelijk hebben ze de neo-orthodoxe theologie overgeplant naar de Indiase en Aziatisch religieus en culturele situatie.

Zij reageren op hun situatie alsof deze identiek zou zijn met die van Centraal Europa waarop Barth reageerde. Deze wat Minz noemt onkritische "carry-over and copy of the orientation of the theology of crisis" heeft deze theologen in een moeilijke positie gemanoeuvreerd. Tot dusverre waren zij niet in staat een vruchtbare dialoog met de hindoes (en anderen) te ontwikkelen.³⁶¹

Ook Godwin Shiri die een studie maakte van het CISRS in de jaren zestig en zeventig is kritisch ten aanzien van hun theologie. Hij constateert eerst dat het CISRS in de jaren zestig en zeventig in staat is geweest "...to grasp the *locus theologicus* in the Indian context." De theologische reflectie was geconcentreerd rondom de machtelozen ten overstaan van de vele structurele onrechtvaardigheden. Deze theologische reflectie had evenwel een fragmentarisch karakter.

Hoewel de Indiase kerken niet zozeer de behoefte hebben aan een omvattend theologisch systeem, doet dit niets af aan de noodzaak van een goed georganiseerde en systematisch doordachte theologie. Shiri constateert verder dat de CISRS te afhankelijk is geweest van de theologie van de oecumenische beweging. Oecumenisch theologische concepten werden soms te gemakkelijk overgenomen zonder dat ze grondig waren doordacht en uitgewerkt voor de Indiase situatie.

De CISRS heeft zich bovendien te lang afzijdig gehouden van theologische ontwikkelingen in Latijns-Amerika, Afrika en andere delen van Azië. Het opnieuw doordenken en definiëren van de theologische concepten – zo meent Shiri – op een zodanige manier dat zij intelligibel worden binnen de Indiase religieuze context, is iets waar de CISRS veel meer aandacht aan moet besteden.³⁶²

Minz, evenals Shiri, is van mening dat de *Theology of Dialogue* een belangrijke bijdrage heeft geleverd aan de ontwikkeling van een Indiase christelijke theologie. In de voortzetting van deze taak, zo stelt Minz, moeten christelijke theologen in India echter een grotere vrijheid in denken en uitdrukking nemen aangaande de presentatie van het christelijk geloof binnen de culturele context van India. Een aantal punten moeten in de ogen van Minz serieus in aanmerking genomen worden.

De *Theology of Dialogue* kent een geprononceerd missionair motief, hetgeen op zichzelf waardevol is. Maar als de *Theology of Dialogue* in de hindoe-christelijke ontmoeting hierdoor gedomineerd dreigt te worden dan "...it defeats its own purpose." Een dergelijke theologie is van nature defensief en zelfrechtvaardiging wordt dan haar uiteindelijke doel. De elementaire openheid en bereidheid in dialoog de ander als een gelijkwaardige partner te beschouwen wordt uitgesloten. Minz stelt dat de opdracht van de theologie erin bestaat wederzijds begrip te bevorderen en verzoening en gemeenschap tussen de verschillende religies, die van de christenen en de hindoes in het bijzonder, na te streven. Bekering van de

361 "Though they are now (eind jaren zestig, R. v. d. Z.) becoming acutely aware of their new situation and are willing to respond more creatively." N. Minz (1970) 132.

362 G. Shiri (1982) 192-193.

partner tot Christus is daarbij mogelijk, maar tegelijk moet de mogelijkheid worden opgehouden dat christenen veranderen door de invloed van anderen.

De persoonlijke en historische categorieën die de dialoogtheologen veelal gebruiken zijn met betrekking tot het metafysisch georiënteerde Indiase denken in een dialoog ontoereikend. Zij dragen niet bij de partner te ontmoeten op conceptueel niveau. Er is dringend behoefte aan een nieuwe manier om het probleem te benaderen. Beide kanten, hindoes en christenen, moeten trachten de realiteit op drie niveaus te duiden. Er bestaat een feitelijke (factual), een symbolische en een spirituele duiding. "Participants in dialogue need to meet their partners on all these levels of conversations and inter-penetrations."³⁶³

Voor sommige theologen is dialoog vooral een intellectuele oefening en een aanleiding om elkaar te ontmoeten op conferenties. Mark Sunder Rao – aldus Minz – heeft opgemerkt dat veel van wat te boek staat als theologie van de dialoog slechts een intellectuele oefening is op het niveau van *Sruti* en *Smriti*. Maar zonder een echte ontmoeting tussen de deelnemers op het niveau van de *anubhava* of religieuze ervaring blijft de dialoog kreupel en dor. Dialoog is volgens Minz een levensproces binnen een gemeenschap van mensen die zoeken naar een bevordering van zelfbegrip en het begrijpen van aanhangers van andere geloven als behorende tot een gemeenschappelijke cultuur en een menselijke gemeenschap onder God.

Een impliciete dogmatische benadering die aanwezig is in de theologie van de dialoog, is dat Jezus Christus als uitgangspunt en criterium wordt genomen in de theologische reflectie, zelfs in een hindoe-christelijke ontmoeting. Volgens Minz is dit deze geen zinvolle benadering van de twee werkelijkheden die aan de orde zijn in de dialoog tussen hindoes en christelijke. Devanandan en M. M. Thomas hebben getracht om de moeilijkheden voortvloeiende uit de theologie van de crisis, in een theologie van de dialoog het hoofd te bieden. Devanandans visie op religie als een zoeken naar de grond van het menselijke bestaan, stelde hem in staat "...to discern the value of each set of realities in the Hindu-Christian encounter separately and in relation to each other." Tegen het einde van zijn leven begon Devanandan, aldus Minz, het neo-orthodoxe raamwerk te verlaten. M. M. Thomas deed met zijn concept van 'new humanism' pogingen om de neo-orthodoxe oriëntatie te doorbreken. De nieuwe aandachtsvelden in de latere geschriften van Devanandan en Thomas dienen systematisch verder ontwikkeld te worden, aldus Minz in 1970.

14 Rooms-katholieke theologie in een onafhankelijk India

Onze aandacht gaat hier uit naar de rooms-katholieke traditie. Zoals gezegd was er in de christelijke reactie op de ontwikkelingen in het India na de onafhankelijkheid sprake van een zekere ongelijktijdigheid. De Rooms-Katholieke Kerk van India bleek over het algemeen een traditionele en een naar binnengerichte kerk,

363 N. Minz (1970) 133.

die vooral door sociaal werk haar positie in de Indiase samenleving trachtte te legitimeren.

De theologie alsmede de priester-opleiding en de invulling daarvan waren op westerse leest geschoeid en leken op het eerste gezicht exacte kopieën te zijn van hun westerse tegenvoetters. Aan de seminaries waren veel westerse priesters actief in het onderwijs. In de theologische tijdschriften trof men eveneens veel bijdragen aan van westerse seminarieprofessoren werkzaam in India. In de jaren zestig kwam daar verandering in. Paus Johannes XXIII "...opened the windows of the Church to let in some fresh air. The fruits of this opening were clearly seen in the Second Vatican Council which he convoked."³⁶⁴

Ook in rooms-katholieke kring is de worsteling met het 'spanningsvolle theologisch wereldbeeld' zichtbaar.

14.1 Historische markeringspunten

Belangrijke markeringspunten in de geschiedenis van het rooms-katholicisme³⁶⁵ in India concentreren zich in de zestiende eeuw. Er waren echter eerdere contacten. In de late middeleeuwen werd India door katholieke missionarissen aangedaan

364 M. Amaladoss, *The Open Church* (1975) 491.

365 De samenstelling van de katholieke gemeenschap in India is nogal heterogeen. W. Fernandes onderscheidt minstens zes verschillende groepen:

1. De Syrische christenen van Kerala (volgens de Syro-malabarische en Syro-malankarische rite)

2. De Konkan (of West)kust-katholieken van Mangalore, Goa, Bombay, voortkomende uit de Portugese bezetting van sommige gebieden in de regio. Velen onder hen, vooral de Kanara christenen van Mangalore en de Oost-Indiërs uit Bombay, vervulden belangrijke posities in het Britse regeringsapparaat. Velen van hen treft men tegenwoordig aan in belangrijke posities in de private sector. Een grote hoeveelheid van de Kerala- en Mangalore-groepen emigreerden, op zoek naar betere vooruitzichten, naar andere landen, vooral naar de Arabische Golf.

3. De katholieken uit Zuid-India van de Latijnse ritus ontstonden in drie groepen. De Coromandelkust-vissers uit Tamil Nadu en gelijksoortige groepen werden door de Portugezen gedoopt vanaf 1536. Een andere groep in Tamil Nadu, Andhra Pradesh en Karnataka werd bekeerd door missies gesticht door De Nobili in 1606. Grote groepen, voornamelijk behorende tot de lagere kasten, werden in de negentiende eeuw gewonnen door onder andere karmelieten en jezuïeten.

4. Missieactiviteiten door de capucijnen in Noord-India in de negentiende eeuw leidden tot het ontstaan van de kerk in dit deel van het land.

5. De Belgische jezuïeten bekeerden duizenden Adivasi's. De negentiende-eeuwse Adivasi-bekeerlingen zijn in het Chotanagpur plateau van Bihar, Madhya Pradesh, en in West Bengalen en Orissa.

6. Evangelisatie onder tribale volkeren in de noordoostelijke staten werd begonnen door passionisten en voortgezet door de salesianen. Deze twee tribale gebieden in Chotanagpur in het oosten en in het noordoosten zijn de enige concentraties van christenen buiten de zuidelijke staten, Goa en Bombay. Bron: W. Fernandes (1980).

In 1981 kende de Rooms-Katholieke Kerk in India 110 bisdommen. (Facts... (1984) 19) In 1988 werd aartsbisschop Benedict Mar Gregorios gekozen tot president van de Catholic Bishops' Conference of India. Aartsbischop Casimir Gnanadickam S.J. en Bishop Alan de Lastic werden gekozen tot vice-president en secretaris-generaal. (FABC (1988) 1.) In dat zelfde

als tussenstation op hun reizen naar het Verre Oosten. Johannes van Monte Corvino, later aartsbisschop van Peking, missioneerde kort voor 1300 een jaar in Zuid-India.

De Portugezen arriveerden in 1498 in India. Voor hen was een belangrijke rol in de zestiende eeuw weggelegd. De missie werd georganiseerd vanuit Goa. In 1534 werd hier een bisdom gevestigd. Een aantal jaren later, in 1542, arriveerde te Goa Franciscus Xaverius. Door het baanbrekende werk van deze jezuïet aan de Coromandalkust verkreeg de Rooms-Katholieke Kerk een belangrijke basis in Zuid-India. Eén van de belangrijkste figuren van de jezuïetenmissie was Robert de Nobili, die van 1606 tot 1656 onder de hogere kasten werkte. Hij trachtte het evangelie aan te passen aan de Indiase cultuur. Het één en ander droeg bij aan de binnenkerkelijke conflicten rond de jezuïetenorde. In 1773 werd de jezuïetenorde opgeheven, hetgeen ertoe leidde dat in 1776 in India de jezuïeten vervangen werden door Italiaanse Karmelieten.

Ruim een eeuw later, in 1886 kreeg India reguliere bisschoppen. Het zou echter bijna 40 jaar duren voordat in 1923 de eerste Indiase bisschop werd gewijd. In 1944 werd de *Catholic Bishops' Conference of India* (CBCI) in het leven geroepen. Haar doel was "...to facilitate common action of the Hierarchy in matters that affect or are liable to effect the common interests of the Catholic Church in India. Through it the Bishops of India, conscious of their unity and solidarity in the episcopate, 'jointly exercise their pastoral office by way of promoting that greater good which the Church offers mankind, especially through forms and programmes of the apostolate which are fittingly adapted to the circumstances of the age.'"³⁶⁶

14.2 Sociale dienstverlening³⁶⁷

Het einde van de koloniale periode in India riep in de rooms-katholieke gemeenschap en bij haar leiders gevoelens van onveiligheid en onzekerheid op. Men was bang dat er een politiek beleid gevoerd zou worden dat niet gunstig en zelfs schadelijk was voor de kerkelijke belangen. De bisschoppen voelden zich genoodzaakt de rechten van de katholieke gemeenschap te verdedigen tegen secularisme en hindoe-fanatisme, daarbij vertrouwend op de voorzieningen die in de grondwet getroffen waren voor de minderheden. Zij waren zich ervan bewust dat een uitdrukkelijk insisteren op de rechten als minderheid aanleiding zou kunnen geven tot confrontaties die op de lange duur de kerk niet ten goede zouden komen. De kerk moest zich aanpassen aan de nieuwe situatie en zich integreren in de cultuur van het volk en binnentreden in de 'mainstream' van het maatschappelijk

jaar werd een belangrijk historisch moment bereikt. Na bijna 500 jaar van westerse missieactiviteit waren alle bisschoppen, in India geboren bisschoppen. Met de pensionering van bisschop Urban McGarry T.O.R. als bisschop van Bhagalpur is de indigenisatie van de Indiase hiërarchie voltrokken. (FABC (1987) 4)

366 Catholic Directory... (1980) xxvi.

367 Bron: F. Wilfred (1981).

leven. Vandaar dat de leiders meenden dat samen met een streven naar een culturele aanpassing, de kerk zich moest identificeren met de problemen waarmee het land te kampen had en een bijdrage moest leveren aan de opbouw.

In deze periode realiseerden de bisschoppen zich dat de toekomst van de kerk in grote mate afhing van haar sociale betrokkenheid. De in 1944 opgerichte CBCI riep om haar doeleinden te bereiken verschillende afdelingen en secties in het leven. *Social Action* was één van de eerste vijf secties die werd opgericht. Vele jaren zou het CBCI met name door deze sectie haar sociale beleid bekend maken en vertrouwde op haar om de programma's in het veld te effectueren.

In 1958 eindigde een rapport van het CBCI als volgt: "The survival of the Church in this country will largely depend upon the extend of social work we shall be able to do. Such work is necessary to safeguard our own flock as well to earn the goodwill, love and respect of the rest of the nation. By this work we shall be judged by the teeming millions of this country."³⁶⁸ De bisschoppenconferentie meende dat deze arbeid, behalve dat zij een bijdrage leverde aan de ontwikkeling van het land, ook zou dienen als een bewijs voor de toewijding van de christenen aan de nationale zaak. Regelmatig drong de bisschoppenconferentie erop aan dat katholieken deel zouden nemen aan overheidsprogramma's om de situatie van de armen te verbeteren. Hiertoe werden vanaf het begin van de jaren vijftig nationale programma's op stapel gezet zoals het *community development project*, *cooperative movements* en *national extension services*.

In de jaren tussen 1944-1962 bestond er in de kringen van het CBCI angst voor het communisme. De bisschoppenconferentie was bang dat de communisten de massa zouden infiltreren, temeer armoede en gebrek een geschikte voedingsbodem konden zijn voor communisme. Om het communistische gevaar te keren, zo dacht de conferentie, zou de kerk zich meer moeten inzetten voor sociale activiteiten en aantonen dat zij, zelfs nog meer dan de communisten, zich inzette voor de verbetering van de toestand van de armen en het welzijn van de arbeiders.

De sociale oriëntatie van de CBCI in de jaren vijftig werd ook beïnvloed door anti-christelijke sentimenten die in deze jaren de kop opstaken. In delen van het land werden christenen en missionaire werkers dwarsgezet door militante hindoes hetgeen soms aanleiding gaf tot incidenten. In 1954 werd het beruchte comité onder leiding van Dr. Bhawani Shankar Niyogi benoemd door de regering van Madhya Pradesh, om een onderzoek te verrichten naar de activiteiten van de missionaire werkers. In 1956 werd er verslag gedaan. In het rapport werden beschuldigingen geuit aan het adres van de christenen en de regering werd aanbevolen om de christelijke activiteiten te controleren.

Wilfred wijst erop dat juist datgene wat de kerk beschouwde als haar belangrijkste bijdrage aan het land – allerlei sociaal werk om de posities van de armen te verbeteren – hier naar voren kwam als een punt van beschuldiging. Het CBCI beschouwde dit als de onvriendelijkste geste in de verscheidenheid van beschuldigingen.

368 F. Wilfred (1981) 829.

Een belangrijke beschuldiging van het Niyogi-comité was dat de christenen buitenlandse machten zouden dienen en niet loyaal zouden zijn aan het India. De anti-communistische houding van de kerk zou het gevolg zijn van uit westerse invloeden en er zou sprake zijn een 'unholy alliance' tussen de Rooms-Katholieke Kerk en de Verenigde Staten, teneinde de hele wereld in hun greep te krijgen. Het CBCI voelde zich onveilig door deze animositeiten, maar zag ze uiteindelijk toch als het werk van een aantal fanatieke organisaties, en wilde geloven dat de centrale regering en de Congrespartij haar werk waardeerden. De anti-christelijke golf bracht de CBCI ertoe om in de volgende jaren haar sociale en maatschappelijke werk te intensiveren, om zo haar geloofwaardigheid verder te vergroten en de loyaliteit aan de natie te demonsteren.

De bisschoppen waren bijna unaniem van mening dat sociaal werk gezien moest worden als een praktische voorwaarde voor missionering. Sociaal werk vormde ook een voorbereiding voor missionering. "Social works bring to the missionary's task the aura of selfless work which is the best means of winning the sympathy of any person or organization that may be ideologically opposed to 'proselytizing' activities of the Christian missionary." Aldus een rapport uit 1955.³⁶⁹

De CBCI achtte het van belang dat de gelovigen onderwezen werden in de katholieke sociale principes en deze werden op verschillende manieren door literatuur of bijeenkomsten zoals de 'Catholic Social Conferences' aan het publiek gepresenteerd. Men hoopte op deze manier de invloed van gevaarlijke ideologieën de pas af te snijden.

Samenvattend komt Wilfred voor wat betreft de periode 1944-1962 tot het volgende beeld. De Rooms-Katholieke Kerk droeg door sociaal werk en sociale dienstverlening bij aan de opbouw van de natie. Dit ging niet gepaard met een diepgaande analyse van de situatie van het land, belangrijke kwesties als kaste en landhervormingen waren niet echt aan de orde. De inspanningen van sociale dienstverlening werden geïntensifieerd naar aanleiding van de beschuldigingen tegen de christenen en de kerk dat zij niet loyaal zouden zijn. Sociale inspanningen werden beschouwd als tegenwicht tegen het communisme. Ook werden zij beschouwd als een voorwaarde en voorbereiding voor evangelisatie. De belangrijkste zorg doorheen dit alles was dat het sociale werk van vitaal belang werd geacht voor het overleven van de kerk als minderheid. Zo zou zij de steun verkrijgen van de regering en het publiek, in het bijzonder de bovenklasse.³⁷⁰

14.3 Theologie

De rooms-katholieke theologie van voor Vaticanum II was ook in India weinig verrassend, in die zin dat zij net als elders gedomineerd werd door het raamwerk van de neoscholastiek. Kenmerkend voor die periode was het doel en de opzet van *The Clergy Monthly*, een van de oudste en belangrijkste rooms-katholieke theologische tijdschriften. Dit tijdschrift was gedurende de eerste vijftientig jaar

369 Geciteerd bij F. Wilfred (1981) 839.

370 F. Wilfred (1981) 840-841.

van haar bestaan, van 1938 tot aan de vooravond van het Tweede Vaticaanse Concilie, hoofdzakelijk erop gericht de groeiende clericale markt van India te bedienen. Het was een priestertijdschrift dat krachtig ondersteund werd door de bisschoppen. Het vormde het belangrijkste kanaal waarlangs de priesters in contact werden gebracht met de vele richtlijnen en documenten uit Rome over de leer, moraal, liturgie etc. "The journal was then serving a well-disciplined and uniform Church, sure of its theology and mission."³⁷¹

Dat nam overigens niet weg dat ook in rooms-katholieke kring het Indiase karakter van de kerk en de relatie met het grote achterland van de Indiase cultuur een voortdurend terugkerend thema was. Dit gegeven vormde de aanleiding voor de redacteur van *The Clergy Monthly*, en mede op verzoek van de bisschoppen, om in 1952 het *India Missionary Bulletin*, een kwartaalsupplement, uit te geven. In september 1954 werd het omgedoopt in *The Clergy Monthly Supplement*. Het was speciaal bedoeld voor thema's en problemen van de Indiase kerk. In de loop der tijd werd het ook een discussieforum met betrekking tot inculturatie en een Indiase theologie.³⁷²

14.3.1 DE BANGALORE-CONFERENTIE 1957-1958

Hoe urgent en actueel de 'indianisering van kerk en theologie' in de pre-vaticaanse periode was, bleek uit de conferentie van seminarie-rectoren en -professoren die van 28 december 1957 tot 2 januari 1958 te Bangalore plaatsvond.³⁷³ Het was toen reeds twaalf(!) jaar geleden, in 1945, dat een vergelijkbare conferentie in Madras gehouden werd.³⁷⁴ De situatie in India was sindsdien veranderd en daardoor was een nieuwe doordenking van de problemen rondom de opleiding en vorming van priesters vereist. Daar werd van verschillende zijden, ook van de kant van de seminaries zelf, op aangedrongen. Er was behoefte aan nieuwe principes, nieuwe oriëntaties.

De achteventig afgevaardigden van drieëntwintig seminaries en 'scholasticates' waren er van overtuigd dat inspanningen gedaan moesten worden om de studies dichter bij de behoeften van India te brengen. Allen vonden dat 'Indiase zaken' een evenredig aandeel van de opleiding moesten gaan uitmaken. De manier waarop was de grote vraag. Behoedzaam! zo stelde de ontvangende bisschop in zijn begroetingsrede. In de praktische benadering van het probleem van de 'adaptatie' dienen we moedig en behoedzaam te zijn aldus aartsbisschop Thomas Pothacamury. Het is vooral echter de behoedzaamheid die bij hem overheerst.

371 G. Gispert-Sauch (1984) 468.

372 Niet lang na het concilie, in 1967, verdween het onderscheid tussen de *Clergy Monthly* dat handelde over 'universele' onderwerpen van de kerk en het supplement voor Indiase zaken. G. Gispert-Sauch (1984) 569.

373 Seminary...(1958).

374 Een conferentie die als doel had "...to find a tentative solution to all or at least some of the problems inherent in Seminary training, and to suggest ways and means of adapting Seminary programmes to Indian needs and conditions." Geciteerd in Seminary...(1958) 45.

Ondanks al de goede, ware en schone elementen in de hindoeïstische filosofie, moeten we, aldus Pothacamury, bewust blijven dat hierin ook gevaren schuilen. Er bestonden volgens de bisschop op essentiële punten fundamentele verschillen tussen katholiek denken en hindoeïstische filosofie. "Hence the most important and essential requirement is that our Seminarians should first have a complete course of Catholic philosophy and theology. Without proper grounding in Catholic teaching, and its full assimilation, there may be danger lest they be misled and confused by the philosophical systems of the Vedas."³⁷⁵ Behoedzaamheid blijft doorgaans de leidraad in de andere conferentievoordrachten. We staan stil bij enkele van de bijdragen.

J. Neuner³⁷⁶ schetst in zijn bijdrage de opzet van de priesterstudies. Deze was ook in India geënt was op het klassieke drietrapsmodel van humanoria, filosofie en theologie. Neuner onderscheidde verder drie vormingsmomenten waaraan in de genoemde fasen aandacht moeten worden besteed: een christelijke en kerkelijke vorming, een universele vorming in de zin van kennis van actuele en wereldse zaken en een specifiek Indiaas vormingsmoment. In de filosofische fase krijgt de aspirant-priester een training ten einde nuchter en systematisch te leren denken. Verder een zodanige inleiding in de filosofische uitgangspunten van Thomas dat vanuit deze leer andere filosofische systemen getoetst en gewaardeerd kunnen worden.³⁷⁷ Dit zou al kunnen gebeuren tijdens het Indiase vormingsmoment in de filosofische fase: "In addition to the strictly indological courses, the philosophical treatises must take up the main problems of Indian thought and compare them to the scholastic positions."³⁷⁸

Indiase zaken maken weliswaar onderdeel uit van de priesteropleiding in Neuners voorstelling van zaken, maar zij lijken de opleiding slechts in heel betrekkelijk zin te kunnen 'indianiseren'. Indicatief is de rangorde van talen die Neuner (ongewild waarschijnlijk) in de humaniorische fase geeft: eerst het Latijn, vervolgens het Engels en dan pas een Indiase taal. Het springende punt is hier de organisatievorm van de opleiding die door en door westers is en waardoor bepaalde prioriteiten ten aanzien van vorming en onderwijs reeds vastliggen.

Ook P. Fallon³⁷⁹ dringt sterk aan op een grotere indianisering van de priesteropleiding. In de laatste jaren is dan wel veel ten goede veranderd, maar nog veel te weinig om te stellen dat de hele opleiding van 'adaptatie' doordrongen is. "Though their (van de priester) formation is longer and more thorough than that of many Indian 'intellectuals', yet they may feel at times that among educated Indians they appear uncultured."³⁸⁰ Fallon bepleit meer gebruik van Indiase talen, niet het minst om te kunnen werken met Indiase concepten en termen. Een

375 Seminary...(1958) 51.

376 Seminary..., J. Neuner, *The Scope of Clerical Studies* (1958) 54 e.v.

377 Seminary..., J. Neuner, *The Scope...* (1958) 56.

378 Seminary..., J. Neuner, *The Scope...* (1958) 56.

379 Seminary..., P. Fallon, *The Priest in Modern India* (1958) 58.

380 Seminary..., P. Fallon, *The Priest...* (1958) 58.

essentieel hulpmiddel acht hij een lijst van religieuze termen die noodzakelijk zijn om alle belangrijke theologische woorden te vertalen, inclusief de noodzakelijke woorden om de fundamentele uitgangspunten van... de thomistische filosofie uiteen te zetten!

Opmerkelijk is de bijdrage van Panikkar, die handelt over de integratie van Indiase filosofische en religieuze concepten in de christelijke theologie.³⁸¹ Hij neigt minder naar een louter 'comparatieve' benadering van het hindoeïstische gedachtengoed. Voor hem is de vraag: in welke mate kan Indiase filosofie helpen om het christelijke dogma te begrijpen en uit te drukken? Integratie is meer dan adaptatie. Integratie is ook niet de toevoeging van nieuwe en vreemde elementen. Zij is een organische verrijking, een nieuwe synthese, een hervinding of ontdekking van fragmenten van waarheid (die per definitie christelijk zijn – aldus Panikkar – er van uitgaande dat christelijk geloof de hele waarheid omvat) welke geïncorporeerd worden in de groei van het mystiek lichaam.³⁸²

Er is in de ogen van Panikkar geen integratie mogelijk als de aard en breedte van de katholieke theologie geminimaliseerd wordt. Theologie is een...“*scientia subalternata*’, a participation in the divine knowledge...by which God knows Himself and in Him the whole universe. Theology, or ‘*theologia viae*’ as St Thomas calls it, is (also according to him) the *normal* expansion of faith, the *fides quaerens intellectum*, searching for an understanding of the reality given us in and through faith. This living theology is a constant companion of man in his pilgrimage on earth, helping him to decipher the meaning and to adore the reality of the living Word of God, that came down and dwelt among us.”³⁸³

Hindoeïsme moet onderwerp van de theologie in India worden, aldus Panikkar. Daarbij moet Indiase filosofie niet opgevat worden als een verzameling van intellectuele ideeën, maar als een existentiële werkelijkheid die de geest en daardoor ook de cultuur van India gevormd heeft. Voorts is het haar functie geweest het Indiase volk tot kennis en liefde te brengen, en om de ware en alle begrip-overstijgende werkelijkheid te laten bereiken. Hindoeïsme en Indiase filosofie zijn volgens Panikkar de voorlopers van en in zekere zin de tijdelijke substituten voor christendom en katholieke theologie. De mogelijkheid van integratie is nauw verbonden met de ontdekking van het existentiële karakter van de Indiase filosofie: “The ideas might not be orthodox, but the existential bearing of those ideas could well be pointing to the Christian reality.”³⁸⁴ Panikkar introduceert verder drie principes (homogeniteit, ‘profundity’ en traditie) die het integratieproces zouden moeten sturen.

381 Seminary..., R. Panikkar, *The Integration of Indian Philosophical and Religious Thought* (1958) 64.

382 Seminary... R. Panikkar, *The Integration...* (1958) 65.

383 Seminary..., R. Panikkar, *The Integration...* (1958) 66.

384 Seminary..., R. Panikkar, *The Integration...* (1958) 67.

Andere conferentievoordrachten behandelden veelal specifieke onderwerpen.³⁸⁵ Er was een uitgebreide filosofische sectie waar in de afzonderlijke voordrachten karakteristieke dimensies van het Indiase denken werden belicht. Naar voren kwam onder meer de 'sensitive-intellectual experience': "All systems have recourse to it in order to establish their theory of truth and their list of *pramanas* (original sources of valid knowledge. They all, including Vedanta, accept the validity of *pratyaksa* (direct perception)..."³⁸⁶

Een groter besef van en meer aandacht voor de Indiase cultuur in de vorming en opleiding van priesters lijkt de gemeenschappelijk overtuiging te zijn die de verschillende bijdragen met elkaar verbindt. Deze verbindende gedachte kwam ook tot uitdrukking in de conclusies en aanbevelingen die men op basis van de conferentie geformuleerd had.

Men ontkomt niet aan de indruk dat de goede bedoelingen en voornemens van de conferentie gevangen bleven in het systeem van een prevaticaanse, neoscholastieke – en dus westerse – geloofsinterpretatie en kerkopvatting. Een dialoog met de Indiase cultuur die uitloopt op een ware contextualisatie van het christelijk geloof, heeft in een dergelijke theologische en ecclesiologische omlijsting weinig kans van slagen. Adaptatie was het slagwoord dat de atmosfeer kenmerkte. Het betrof een aanpassing aan de omstandigheden, zonder dat – in omgekeerde richting – die omstandigheden werden toegelaten enige 'adaptatie' van betekenis op het voorgegeven kerkelijke en theologische systeem uit te oefenen.

Sommige van de conferentiedeelnemers leken een stap verder te willen gaan en streefden, in de lijn van P. Johannes, naar een reconstructie van de scholastieke filosofie met Indiaas materiaal. Panikkar zag in het beste van de hindoeïstische traditie een voorafschaduw van de christelijke waarheid en stond, onder zeer bepaalde voorwaarden, een integratie voor van Indiase denkbeelden ten einde het christelijke dogma beter te kunnen begrijpen en te verwoorden.

Toch zouden veranderingen niet lang op zich laten wachten. Een aantal jaren later ziet men al een positiewijziging bij de eerder genoemde J. Neuner.³⁸⁷ Het uitgangspunt ligt dan minder bij de adaptatie van een voorafgeven theologisch systeem aan de 'ontvangende' cultuur. Neuner stelt dat de belangrijkste reden voor een Indiase theologie beslist wordt door het antwoord op de (retorische) vraag of een natie ooit zijn geestelijke verleden kan vergeten. Europa heeft dat nooit gedaan.³⁸⁸ Het christendom aldus Neuner zou nooit geworteld zijn in het Westen als het niet de erfenis van het verleden had opgenomen. We kunnen ons niet ontdoen van onze voorouders want ze 'leven' in ons. De kerk is niet alleen gezonden aan individuele personen maar ook aan volkeren. Het gedachtengoed en

385 Zoals een vergelijking tussen christelijke en hindoeïstische opvattingen over genade of over ethiek.

386 *Seminary...*, *Philosophical Topics* (1958) 86.

387 Bijvoorbeeld in J. Neuner (1963 en 1964).

388 J. Neuner (1963) 314.

de culturele waarden die individuen ontvangen van hun gemeenschap en hun traditie moeten opnieuw vorm gegeven worden. Dit geldt ook voor de missielanden, aldus Neuner.

Mensen zijn verweven met reeksen van generaties, en beschikken zo over de erfenis van het verleden en de belofte van de toekomst. Daarom, stelt Neuner, "...we can no longer admit that by becoming Christians individual Indians should be torn away from their national tradition. A Christianity in India which, on principle, would cut itself off from the past and the ethnic tradition would not strike root in the nation and, in its isolation from real life, would wither away."³⁸⁹ Tegelijkertijd zo meent Neuner zou een dergelijk ongeworteld christendom geteisterd worden door de geesten van het verleden. De geschiedenis toont immers aan dat paganisme en bijgeloof verder leven waar het christendom er niet in slaagt de wortels van nationale aard nieuw leven in te blazen. "Every convert must take with him into the light of grace the past of his people and his cultural heritage."³⁹⁰

Een jaar later in *Gott in Welt* – de enorme, ruim 1600 pagina's tellende feestbundel voor Karl Rahner waarin Neuner als confrater ook een bijdrage schreef³⁹¹ – horen we dezelfde geluiden. Ook in India aldus Neuner kan de kerk de steeds zwaarder wordende pastorale en missionaire problemen niet slechts oplossen met behulp van organisatorische maatregelen. Zij behoeft een diepere reflectie over het Woord van God dat voor India aan haar is toevertrouwd. Daarom geldt als eerste en dringendste opgave voor de theologie in India, eenvoudigweg het inheems worden van het theologisch onderzoek.³⁹² Het is moeilijk te vatten aldus Neuner waarom de kerk in een land met een zo uitgesproken geestelijke oriëntering zo weinig gedaan heeft om een werkelijk Indiase theologie te scheppen.³⁹³

14.3.2 VERANDERINGEN IN DE KERK

Via de impuls van het Tweede Vaticaanse Concilie droegen *seminars*³⁹⁴ bij aan een heroriëntering van de plaats en de rol van de Rooms-Katholieke Kerk in de Indiase samenleving. Een belangrijk initiatief om de centrale ideeën van het Tweede Vaticaanse Concilie vorm te geven, kreeg uitdrukking in het *All India Seminar, Church in India Today*, dat gehouden werd in Bangalore in mei 1969. Reeds tijdens het Tweede Vaticaanse Concilie discussieerden de bisschoppen van India over de noodzaak van samenwerking en onderzoek op een 'All India basis'. In oktober 1969 stelden zij met het oog hierop in Delhi voor om een "All India Research Institute" op te richten. Na een grondig onderzoek werd geconstateerd

389 J. Neuner (1963) 314-315.

390 J. Neuner (1963) 315.

391 J. Neuner (1964).

392 J. Neuner (1964) 397.

393 J. Neuner (1964) 425-426.

394 Voor de seminars die gehouden werden aan het NBCLC zie de studie van G. van Leeuwen (1990). Met name hoofdstuk 5 en 6.

dat dit toch niet wenselijk was, juist vanwege de uitgestrektheid en variatie van India. Uiteindelijk rijpte het plan voor een grote bijeenkomst en dit vond plaats op het *All India Seminar*.

"It was hailed as a pentecostal event at the time by Indian and foreign observers. It did chalk out a blueprint for action for the Church in India."³⁹⁵ Centraal stonden de taak en de missie van de kerk in India. Er heerste een sfeer van optimisme en veranderingsbereidheid die nog doorklinkt in de verklaring van het *Seminar*.

In dit overgangstijdperk is de Kerk zelf ontwaakt – zo luidt het in de verklaring – en een nieuw besef van haar christelijke roeping en verantwoordelijkheid voor de wereld. Dit maakt haar minder gepreoccupeerd met structuren en autoriteit en meer toegewijd aan het leven van de Geest die op Pinksteren aan de Apostelen gegeven is.³⁹⁶ De christelijke gemeenschap is een open gemeenschap, open voor alle mensen en open voor elke menselijke waarde. Met het Tweede Vaticaanse Concilie erkent het *Seminar* de rijkdom aan waarheid, goedheid en schoonheid van de Indiase religieuze tradities; het is Gods gift aan India uit oude tijden.³⁹⁷

De Indiase kerk – aldus het *Seminar* – is in het verleden in zekere mate trouw gebleven aan haar roeping en heeft in diverse domeinen, zoals onderwijs en sociale dienstverlening, gewerkt aan de vooruitgang van India. Tegelijkertijd is zij, de Indiase kerk, zich spijtig bewust van de tekortkomingen die voortkwamen uit onze menselijke zwakheid en ons falen om voor onze idealen te staan. In de christelijke gemeenschap werd niet altijd de nadruk gelegd op de essenties van het geloof. In de relatie met anderen was ze vaak geneigd weinig begrip te hebben voor, en zich afzijdig te houden van de heersende denkpatronen en tradities van India doordat zij slechts haar beperkte eigenbelang wilde koesteren.³⁹⁸

De eigen spiritualiteit – aldus het *Seminar* – moet gerevitaliseerd worden door een waarachtig innerlijk leven en oprecht engagement met de problemen en opgaven van het alledaagse leven. Routineuze liturgie moet doorbroken worden. Er is een theologie nodig die echt Indiaas is in haar denkcategorieën, die leeft en doordacht wordt in de vitale context van de Indiase spirituele tradities. Slechts in echte vrijheid met verantwoordelijkheid kan iemand rijpen en volwassen worden binnen de Kerk en binnen de menselijke gemeenschap in het algemeen.

Het onderwijs – op alle niveaus – moet een heroriëntering van ideeën ondergaan.³⁹⁹ Leken moeten actiever in de kerk gaan participeren, maar ook moet de monastieke roeping gestimuleerd worden en de oprichting van *ashrams* zowel in stedelijke als landelijke gebieden.⁴⁰⁰ Om kort te gaan: "Our programme for the future must have as one of its fundamental directions a shift of emphasis in our

395 M. Amaladoss, *The Open Church* (1975) 492/493.

396 All India...(1969) 239.

397 All India...(1969) 240.

398 All India...(1969) 241.

399 All India...(1969) 242.

400 All India...(1969) 243.

life and work from intra-mural interests to an active participation in the concerns of all people we live with. In the re-ordering of priorities we wish to place the accent on working within the structures of society rather than on setting up our own Church agencies, except where the specific nature of a function requires a Church-sponsored body."⁴⁰¹

Actieve inzet van de kerk in de wereld betekent ook dat er kritiek moet worden uitgeoefend. De sociale orde in India moet fundamenteel veranderd worden. De vruchten van vooruitgang en ontwikkeling moeten gelijkelijk verdeeld worden. Mensenrechten moet voor alle burgers gegarandeerd worden. Exploitatie en discriminatie op basis van kaste, religie, economische status moet worden uitgebannen. Deze onrechtvaardigheden zijn diep geworteld in de Indiase samenleving. De werkende en noodlijdende massa's van de Indiase maatschappij schreeuwen om rechtvaardigheid en om onze zorg en aandacht.⁴⁰²

14.4 Theologie post Vaticanum

Op het *All India Seminar* waren de eerste aanzetten gegeven. Onderwerpen en ideeën die impliciet waren gebleven, werden in de jaren die volgden op studie-bijeenkomsten en seminars verder uitgewerkt.⁴⁰³ De nieuwe oriëntatie leidde tot uitbreiding van het aantal commissies en comité's van het CBCI. In sommige gevallen werd een groot instituut gevormd rondom het werk van de commissies, zoals het *National Biblical Catechetical and Liturgical Centre* (NBCLC) te Bangalore. Een belangrijke rol speelde hier D. S. Amalorpavadass, die secretaris was van drie CBCI-commissies. Ook werd in Bangalore een centrum voor interreligieuze dialoog opgericht: *Dharmaram College*.

Niet onbelangrijk waren de veranderingen die plaatsvonden vanaf het begin van de jaren zeventig op het gebied van de tijdschriften. Wijziging van de naam, het aantreden van nieuwe redacteurs waren ook een indicatie dat een nieuwe fase in de rooms-katholieke theologie was aangebroken.

Felix Wilfred ziet twee hoofdstromingen in de huidige Indiase theologie: de op contemplatie gerichte *ashram*-theologie en de meer activistische, sociaalpolitieke of bevrijdingstheologie.⁴⁰⁴ In het katholieke domein hebben deze twee richtingen eind jaren zestig belangrijke impulsen ondervonden. De *ashram*-theologie ondervond een stimulans op het *All India Seminar* in 1969: "Such gifts...which have been fruitful especially in the spiritual experience of Hindus over many centuries,

401 All India...(1969) 244.

402 All India...(1969) 245.

403 Belangrijke bijeenkomsten waren: *The Nagpur International Theological Conference on Evangelization, Dialogue and Development* (1971); *The Patna All-India Consultation on Evangelization* (1973); *The Research Seminar on Non-Biblical Scriptures* (1974); *The Research Seminar on Pastoral Consultation on "Ministries in India* (1976); *The Pune All-India Seminar on Theologizing in India* (1978); *The Bangalore Research Seminar on the Indian Church in the Struggle for a New Society* (1981).

404 F. Wilfred/ M. M. Thomas (1992) 332.

include among other features, the following: a deep personal prayer, meditation, meditative-silence, a sense of adoration, the yoga technique, the spirit of penance, and the sannayasa type of life...These values would help the Church to incarnate herself in this country...They point to a dimension of interiority, an awareness of the presence of God so often missing in the lives of many Christians."⁴⁰⁵ Aanbevolen wordt dat alle christenen, ongeacht hun levenstaat of existentiële situatie ernaar zouden moeten streven te groeien in de praktijk van innerlijke stilte en bezinning. Indiase waarden zouden geleidelijk aan geïntroduceerd moeten worden in alle onderwijsprogramma's.

Een bevrijdingstheologische aanzet krijgt zijn eerste nadruk, aldus Wilfred, op de theologische conferentie over *Service and Salvation* die in 1971 in Nagpur werd gehouden. Hier werd niet langer alleen maar gesproken over ontwikkeling maar ook over bevrijding. De oriëntering op het ontwikkelingsdenken werd van nu af aan kritischer ondervraagd. In de jaren daarop volgend heeft zich in de theologie inderdaad een eigen bevrijdingstheologische traditie ontwikkeld.⁴⁰⁶

De ervaringsmatige dimensie, de *anubhava*, was in de protestantse of protestants-geöriënteerde theologie een dimensie waar verschillende groepen en denkers op teruggrepen als getracht werd het Indiaas-eigene van kerk en theologie op een noemer te brengen. Op de keper beschouwd is het moeilijk te omschrijven wat nu precies de Indiase cultuur is. Zo meent ook Klostermaier.⁴⁰⁷ Voor iemand echter die serieus geïnteresseerd is in de Indiase geschiedenis in al haar facetten is het duidelijk dat er 'iets' is dat door alle millennia heen heeft bestaan, en dat op een subtiële manier alles dat naar India kwam, doordringt, dat indringers transformeerde tot Indiërs en een bepaalde Indiase 'touch' geeft aan de culturen, talen en religies die zij meebrachten.⁴⁰⁸

Niemand zal ontkennen, aldus Klostermaier, dat India verandert en wanneer er gepleit wordt voor een Indiase christelijke theologie moeten de ogen niet gesloten worden noch teruggedaan naar het oude India om een archaïsch denksysteem te ontwikkelen. Indiase christelijke theologie moet voor de kerk van vandaag bestaan, levend en open voor de problemen van het moderne India. We veronderstellen echter ook – aldus Klostermaier – dat er zoiets bestaat als een *sanatana dharma*, een *philosophia perennia*, een voorraad van tijdloze, ware inzichten met betrekking tot de menselijke situatie. Een uitdrukking van de zelfkennis van een bepaald volk dat zijn concretisatie gevonden heeft in de klassieken van filosofie, religie, literatuur en kunst die in staat zijn de Indiër te inspireren en stimuleren ongeacht de eeuw waartoe hij behoort. Indiase christelijke theologie zou modern en relevant voor onze tijd moeten zijn, progressief en open. Modern is niet hetzelfde als zonder oorsprong, relevant hoeft niet hetzelfde te betekenen als

405 All India...(1969) 318-319.

406 Belangrijke publikaties: P. Puthanangady (ed.) (1986) en S. Arokiasamy/F. Gispert-Sauch (1987).

407 In de volgende alinea's volgen wij Klostermaier.

408 K. K. Klostermaier (1986) 66.

oppervlakkig, progressief hoeft niet gepaard te gaan met het vergeten van het rijke erfgoed.⁴⁰⁹

Indiase christelijke theologie mag geen vertaling zijn van de traditionele westerse scholastieke theologie of een 'gedoopt' Indiaas systeem.⁴¹⁰ Indiase christelijke theologie kan alleen ontwikkeld worden in een nauw contact met de werkelijkheid van India. Een werkelijkheid die een levend hindoeïsme omvat. Het vereist niet alleen de objectieve feitenkennis van een geleerde, maar intuïtie, participatie, en creativiteit waarin elementen, ideeën en structuren van Indiaas en christelijk denken gebruikt worden in de constructie van een nieuw bouwwerk.

De echte bronnen van spiritueel leven moeten herontdekt worden, zo meent Klostermaier, bronnen die levend water kunnen geven dat verfrist, verstrekt en reinigt. Er moet gestreefd worden naar een theologie die geleefd kan worden door de levende mens en niet alleen bediscussieerd wordt door professionele theologen. De structuur van een Indiase theologie moet daarom gebouwd worden op dit 'life-concern', dat praktisch van begin af aan de 'kern-hindoe'-theologie is geweest. *Brahmavidya* had zijn doel altijd in *moksa*, theologie diende voor bevrijding. De structuur van een zinnige Indiase theologie zou derhalve die van een *sadhana* moeten zijn: een systematische behandeling van alle stappen en processen die kunnen leiden tot uiteindelijke vrijheid. De structuur van een Indiase christelijke theologie moet de structuur volgen van de *marga*, een pad dat leidt tot bevrijding. De vraag naar de relevantie van elke Indiase religie of theologie betreft "...its ability to lead people to the experience of the inner reality, its power to lead to freedom – its intrinsic Spirituality."⁴¹¹

Voor een fundering van Indiase christelijke theologie moeten we niet zoeken in een van de denksystemen, maar naar hun oorsprong: in spirituele ervaring. In Indiase denksystemen is dit element van spirituele ervaring meestal zichtbaarder dan in westerse denksystemen. Zij beschrijven duidelijk de uiteindelijke ervaring die zij willen bemiddelen. De feitelijke (diepte) ontmoeting in interreligieuze dialoog vindt plaats op dit niveau van spirituele ervaring en niet in theologische discussies. Indiase christelijke theologie zou ondubbelzinnig moeten vertrekken van deze spirituele ervaring die de Christus-ervaring van de apostelen en van de heiligen herschept.⁴¹² Ook in de post-vaticaanse theologie wordt de *anubhava* steeds vaker gesignaleerd als een element dat noodzakelijk geïncorporeerd moet worden in een christelijke theologie, wil ze ook een *Indiase* theologie zijn.

14.4.1 'ASHRAM'-THEOLOGIE

Het is bij uitstek de *ashram*-theologie waarin *anubhava* een centrale plaats inneemt. Sr. Vandana en Sarah Grant zijn twee prominente vertegenwoordigers van deze theologie.

409 K. K. Klostermaier (1986) 66-67.

410 K. K. Klostermaier (1986) 76.

411 K. K. Klostermaier (1986) 77.

412 K. K. Klostermaier (1986) 78.

Een relevante theologie voor deze tijd en dit land, India, veronderstelt dat de theoloog op de eerste plaats een *experiencer* is, aldus Sr. Vandana. De Indiase kerk heeft een theologie nodig die mediteert op de mysteries van Christus, niet als concepten, maar in de realiteit van het dagelijkse leven. Het beginpunt ligt bij iemands eigen Christuservaring en de ervaring van het eigen *Zelf* dat in het centrum ligt van iedere Indiase theologische en spirituele traditie.⁴¹³ Pseudo-Dionysius, aldus Vandana, gebruikte de term 'theologia' voor mystiek. Indiaas theologiseren zou in deze zin moeten worden opgevat, niet als een methodologische en dialectische onderzoeking van de christelijke waarheden.

De Indiase traditie leert ons de plaats van mystiek in de theologie, aldus Vandana.⁴¹⁴ Zo en niet anders zal Indiase theologie echt relevant kunnen worden voor India, omdat het gefundeerd is op *Atmasaksatkara* en *anubhava*: "...relying on the *sastras* but also being a *sadhana*, i.e. a theology that is Biblical, with a spirituality of the heart, which is feminine, contemplative, mystic, pneumatic and 'ashramic'".⁴¹⁵ De Indiase theoloog moet theologiseren vanuit zijn eigen werkelijkheidservaring. Het is bemoedigend te zien, aldus Vandana, dat momenteel Indiase theologen dit proberen te doen en zich realiseren dat ze geen zinnige theologie kunnen bouwen op de fundamenteën van westerse theologie.

Tot de belangrijkste thema's behoren Openbaring en Schrift te zien als expressies van *anubhava*, de lijdende mens als locus van theologische reflectie, mystieke ervaring als bron en doel van de theologie; geloof als ervaring; hoop en menselijke innerlijkheid. In onze particuliere traditie en ons milieu wordt 'Werkelijkheid' dus theologische bron, voor reflectie, interpretatie en formulering. Zelfs wanneer een van onze theologieën een bevrijdingstheologie wordt, zal het Indiaas zijn, daarbij de essentie van Indiase bevrijding, *moksa*, en het brandende verlangen ernaar, *munuksutva*, integrerend, aldus Vandana.⁴¹⁶ Het schijnt Vandana toe dat in de Indiase ervaring van het *zelf* het aspect van *bliss-spirit*, "unification or Union from within, the most Inwardness in God, the deepest Depth in Him" het allerbelangrijkst is. Indien een theoloog als Pannenberg, aldus Vandana, van mening is dat we niet langer theologie van bovenaf kunnen bedrijven, maar van beneden af, dan is de aangewezen Indiase weg die van binnenuit de *atman*, de geest van *Satcitananda*.⁴¹⁷

De 'andersheid' van het Indiase metafysische patroon heeft consequenties voor het beeld van religie, voor de reflectie erover, voor de taakopvatting en taakstelling van de theologie. Sarah Grant, een van oorsprong Engelse religieuze, opgeleid in de westerse theologie, maar reeds jaren in India en daar actief in de *ashram*-beweging, bemerkte dat de Indiase traditie, met name in de *advaita* van Sankara,

413 M. Amaladoss [...], *Vandana, Indian Theologizing – the Role of Experience* (1981 TII) 81.

414 M. Amaladoss [...], *Vandana, Indian Theologizing...* (1981 TII) 82.

415 M. Amaladoss [...], *Vandana, Indian Theologizing...* (1981 TII) 83.

416 M. Amaladoss [...], *Vandana, Indian Theologizing...* (1981 TII) 84.

417 M. Amaladoss [...], *Vandana, Indian Theologizing...* (1981 TII) 92.

haar westerse vooronderstellingen op een aantal belangrijke punten heeft geproblematiseerd.⁴¹⁸

Het eerste vraagteken kwam te staan bij het uitgangspunt dat het christendom *de* 'bovennatuurlijke' geopenbaarde religie zou zijn. Sankara neemt echter aan – aldus Grant – dat "... 'the enquiry into Brahman' must begin by an act of faith in a revelation gratuitously made to man: it actually begins with an abdication by reason of any claim for self-sufficiency in the matter of supreme knowledge." Ook kwam voor Grant een vraagteken te staan bij de dualistische denkwijze met betrekking tot God als op één of andere manier *tegenover* de mens, als een 'ultimate' object. De advaitische positie, bij uitstek weergegeven in de *Aitareya-upanisad*, leert: "The supreme transcendent Reality created the entire universe without help of any substance other than Himself, and entered into all beings for the sake of Self-realization. And having entered there he realized directly his own Self as 'I am this Brahman'. Therefore he is the only one Self in all bodies and there is none besides. And so everyone else too should realize thus: 'He is my own Self', 'I am Brahman'."⁴¹⁹ Dit 'realiseren' is in feite het doel van de theologie aldus Grant. Een ander punt betrof de denkwijze over doop en de gave van de Geest. Alsof God – aldus Grant – 'van buitenaf binnenkomt' en dat deze dingen niet reeds in ons aanwezig zouden zijn door het louter feit van ons bestaan. Een vierde punt dat Grant aanvoert betreft de traditionele pogingen het mysterie van de incarnatie te formuleren. Wat bedoelen we precies, vraagt Grant zich af, wanneer we zeggen 'Jezus is God'? Wat zou het verschil zijn tussen hem – als hij gezegd zou hebben: *Aham brahmasmi* – en een 'gewone', zich verwerkelijkte man, die de zelfde zin uitspreekt? Ten vijfde: het gebruik van de term persoon, wanneer die gebruikt wordt met betrekking tot het mysterie van de godheid en de traditionele voorstelling van de zondeval en verlossing, erfsonde, de voorstelling van dood en leven na de dood. Het laatste punt: de tendentie – als reactie op wereldmijdende vormen van vroegere spiritualiteit – de schepping zo te verabsoluteren dat zij het uiteindelijke mysterie aan de mens ondergeschikt wil maken, en deze onderschikking laten voorkomen als een essentiële karakteristiek van het christendom.

Het is evident – aldus Sarah Grant – dat het christelijke denkpatroon op deze en andere punten ook vanuit andere hoeken bevraagd is. Maar wat de *advaita* betreft, zijn alle uitdagingen te herleiden tot de radicaal verschillende metafysische benadering die eraan ten grondslag ligt en die veronderstelt dat dat onze natuurlijke neiging om het ultieme mysterie te objectiveren de wortel is van alle dwaling en daarom van alle kwaad. Voor Sankara is het volle transcendente maar toch volle immanente mysterie grond en bron van ieder contingent zijn, objectloos 'selfshining' bewustzijn, en daarom te kennen, als het überhaupt echt gekend kan

418 We volgen: M. Amaladoss [...], Sara Grant, *Christian theologizing and the challenge of advaita* (1981 TII) 70 e.v.

419 Ait. U. Bh. II.1. Geciteerd bij M. Amaladoss [...], Sara Grant, *Christian theologizing and the challenge of advaita* (1981 TII) 71.

worden, als *zelf* en niet als object, of zelfs niet als *gij*. Bovendien, vervolgt Grant, bevraagt de advaitische ervaring de gangbare zekerheden van onze mentale wereld niet zozeer op een intellectueel niveau, maar juist als ervaring; een ervaring die alle pogingen tot een conceptuele formulering tussen haakjes stelt.

Het fundamentele principe dat ten grondslag ligt aan de advaitische opvatting van de theologische taak is dat er een intrinsieke relatie bestaat tussen contemplatie, theologie en praxis. Voor Sankara is theologie, of 'het verlangen *Brahman te kennen*', niet louter een intellectuele inspanning. Het is een onderneming waarbij de totaliteit van iemands existentie is betrokken en die een totale persoonlijke toewijding veronderstelt. Het vertrekpunt is tweevoudig. Ten eerste de alles beheersende wens om *Brahman* te willen kennen en ten tweede het besef dat, hoewel er een radicaal onderscheid bestaat tussen het tijdelijke en het eeuwige, de mens een ingeboren neiging heeft om beiden te verwarren. Met andere woorden: een besef dat er iets fundamenteel mis is met de menselijke conditie en waarvoor kennis van *Brahman* de remedie is. Als de beginnende theoloog of *mumukshu* hoop heeft op enig succes in zijn taak, dan moet hij beginnen orde aan te brengen in zichzelf en zijn waardesysteem in relatie tot *Brahman*. Vandaar de andere traditionele vereisten voor theologiseren: *sraddha* of geloof. Hij moet erkennen dat de verlossende kennis van *Brahman* een gave is. Deze kennis is alleen beschikbaar door de *pramana* van *sruti* en de *anubhava* of ervaring voor de 'awakening' waarvoor normaaliter de hulp van een *guru* nodig is. Dit leidt tot de tweede vereiste, *sravana* of luisteren naar de geschriften en de *guru*. Tenslotte is het gebed een essentiële voorwaarde. "Theology therefore involves a total life-commitment on the part of both teacher and taught, and it consists of a steady endeavour to 'know Brahman' not as an object 'out there' but as a non-object ... the Self of one's own self and of all other beings."⁴²⁰

Het doel van *brahmajijnasa* is niet om de *Brahman* conceptueel te kennen, maar *Brahman* te ervaren als voorbij alle conceptuele kennis. Binnen de sfeer van de menselijke conceptuele kennis echter is het de specifieke rol van de theologie om 'de dingen op orde te brengen', om harmonie in ons wereldbeeld aan te brengen door de erkenning dat *Brahman* het mysterie is waaruit het universum voortkomt, de bron, de steun en het doel van alle dingen, en dat al het andere slechts 'naam en vorm' is, een manifestatie van dat mysterie op het tijdelijke niveau. Dit is in feite de waarheid van het universum en van de menselijke existentie. De kennis die de onwetendheid verdrijft, die neiging tot het verabsoluteren van het betrekkelijke, die inherent lijkt aan de menselijke natuur en waarvan de herkenning een van de subjectieve startpunten voor theologisch onderzoek is. Van hieruit bereidt de theologie de weg naar het moment van 'het ontwaken' die haar kroon en voleinding is, aldus Grant.

420 M. Amaladoss [...], Sara Grant, *Christian theologizing and the challenge of advaita* (1981 TII) 75.

14.4.2 'INDIAN THEOLOGICAL ASSOCIATION'

Representatief voor de rooms-katholieke theologie post Vaticanum is de *Indian Theological Association*. Het is een vereniging van katholieke theologen die jaarlijks studiebijeenkomsten rondom een bepaald thema belegt. De ITA werd gestart in 1976 op initiatief van het theologisch tijdschrift *Jeevadhara* met het uitdrukkelijk doel het theologiseren in India te bevorderen.⁴²¹

Voor de bijeenkomst in 1984 was het thema theologisch onderwijs. In de verklaring die na afloop van de bijeenkomst werd geconcipteerd, werd uiteengezet hoe de eenenvijftig deelnemers theologie in een Indiase context zagen.⁴²²

Theologie wordt in de verklaring gedefinieerd als de reflectie over ervaring in de context van geloof. Geloof is een antwoord (respons) op de openbaring van God, het impliceert een 'commitment' aan zijn bevrijdingsplan, de transformatie van de wereld en een zoeken naar de uiteindelijke zin van het leven. Het is voor ons bemiddeld door de verschillende historische gebeurtenissen die culmineerden in het gebeuren van Jezus Christus en wordt gearticuleerd in symbolen, wereldbeelden en bevrijdend handelen. Theologie bestaat daarom in een kritische reflectie op onze geleefde ervaring van de realiteit in een gegeven gemeenschap met zijn eigen cultuur en tradities, zijn historische lotgevallen, zijn worstelingen en hoop in het licht van Gods totale openbaring.

Over de principes van het theologiseren wordt het volgende gesteld. Het startpunt van onze theologische reflectie is de ervaring van een geloofsgemeenschap. Deze ervaring is integraal; zij is geconstitueerd door de ervaring van de joods-christelijke traditie en de holistische perceptie van de werkelijkheid die het Indiase erfgoed karakteriseert. Hoewel de echte religieuze ervaring verder reikt is zij niet onafhankelijk van alle religieuze articulatie.

Deze ervaring – aldus de verklaring – dient geïnterpreteerd te worden in het licht van levende tradities, zowel joods-christelijk als Indiaas, die op hun beurt verlicht en geïnterpreteerd worden door nieuwe gebeurtenissen en ervaringen. Aangezien wij – aldus de verklaring – de erfenissen zijn van beide tradities, staat ons theologiseren in India in een proces van interactie tussen de hedendaagse leefsituatie en het religieuze erfgoed dat aan ons is overgeleverd. In dit proces kan onze christelijke ervaring ons voorbij de overgeleverde tradities voeren.

Als een christelijke gemeenschap kan onze theologische reflectie niet geïsoleerd plaatsvinden, maar in verbinding met de ervaringen van andere christelijke gemeenschappen. Hier dient het element van 'magisterium' genoemd worden. Met

421 "In January 1976 a week long dialogue between bishops and theologians was arranged by the CBCI General Secretary at Jeevan Jyoti, Hyderabad, the first and perhaps the last of its kind. It was not by accident that the organizers of Jeevadhara held the inaugural meeting of ITA immediately after the dialogue. In communion with the Bishops, yet keeping full freedom of thought and expression, the Association has, up to date, followed the tradition of Jeevadhara in not doning any official garb in the form of hierarchical approbation or appointment." Bron: *Jeevadhara*, vol. XVI, 93 (1986) 201.

422 F. Wilfred (ed.) (1985) 1-11.

magisterium wordt bedoeld: de articulaties van het geloof op een bepaalde plaats en tijd. Deze hebben zeker hun beperkingen. Vandaar dat de rol van het magisterium niet zozeer begrepen moet worden in de zin van de formulering van correcte leringen, maar eerder als een middel om een geloofsgemeenschap tot stand te brengen tussen gemeenschappen die hetzelfde geloof op verschillende wijzen tot beleven.

Theologiseren zou een diep contemplatieve activiteit moeten zijn. Want er kan geen sprake zijn van authentiek theologiseren behalve onder de aansporing van de inwonende (indwelling) Geest, die alleen de profetische kracht kan losmaken om zijn feitelijke werk in onze wereld op te sporen. De ervaring van de gemeenschap moet gezien worden in het perspectief van het Koninkrijk en het theologisch antwoord zal, net als bij Jezus zelf, 'verkondiging en aanklacht' impliceren. Een aanklacht tegen alle krachten die gericht zijn tegen de hoop en belofte van het Koninkrijk Gods. Hier wordt ons theologiseren een krachtig instrument voor het transformerende handelen van de Geest.

Dit type van theologische reflectie is volledig inclusief: het omarmt het gehele leven van de hele gemeenschap, die het subject is van theologiseren. Daarom moeten allen die de verschillende ambten en diensten uitoefenen, theologiseren in de context van de ervaringen, worstelingen en hoop van de hele gemeenschap. Dit zal onze theologie 'decleraliseren' en onze theologische reflectie 'christianiseren'.

14.5 Theologie post Vaticanum: Felix Wilfred

Iets langer staan we stil bij Felix Wilfred⁴²³ een produktieve rooms-katholieke theoloog die behoort tot de jongere generatie theologen post Vaticanum. Felix Wilfred heeft over veel onderwerpen geschreven en heeft inmiddels een respectabel oeuvre opgebouwd.⁴²⁴ We zouden in Wilfreds theologie vier markante karaktertrekken kunnen onderscheiden: zij is pastoraal van aard, zij is contextueel, zij is gericht op bevrijding en zij is confronterend. De eerste drie karaktertrekken vormen de brandpunten van zijn theologische interesse en engagement. In het confronterende aspect komt het spanningsvolle wereldbeeld weer naar voren. We gaan in op de eerste drie karaktertrekken ten einde een impressie te krijgen van Wilfreds theologische opvattingen in het algemeen.

423 Felix Wilfred werd geboren in India in 1948. In 1972 werd hij priester gewijd. Een groot deel van zijn opleiding genoot Felix Wilfred te Rome waar hij in 1976 promoveerde op een ecclesiologisch onderwerp. (F. Wilfred (1976)) Momenteel is hij professor in de systematische theologie aan St. Paul's Seminary, Tiruchirapalli in Tamilnadu (Zuid-India) en 'Head of the department of Christian Studies' aan de universiteit van Madras. Wilfred maakt deel uit van verschillende internationale organisaties: zoals de Internationale Theologen Commissie en het *International Catholic Centre for U.N.E.S.C.O* in Parijs. Verder maakt hij deel uit van de *Theological Advisory Committee of the Federation of Asian Bishops' Conferences* (FABC). Wilfred is ook president geweest van de *Indian Theological Association*. Hij was gastdocent aan de universiteiten van Münster en Nijmegen.

424 Inmiddels verschenen gebundelde artikelen als F. Wilfred (1988 TEC) en F. Wilfred (1991 SITE).

De theologie van Felix Wilfred is een pastorale⁴²⁵ theologie. Ze ademt in een warme belangstelling en zorg voor het leven van de Indiërs en Indiase christenen in al haar facetten. In Wilfreds reflecties is er steeds een terugkoppeling naar de complexe en pluriforme Indiase realiteit. Het profiel van Wilfreds pastorale theologie wordt bepaald door twee begrippen: *pluralisme* en *communio* ('commun-ion'). Wilfred is niet 'bang' voor pluralisme, zij het dat pluralisme voor hem waarde krijgt tegen de achtergrond van *communio*. Als we iets moeten vrezen is het niet zozeer het pluralisme als wel het ontbreken van *communio*: situaties die geregeerd wordt door wederzijdse negatie. Dat Wilfred inderdaad niet bang is voor pluralisme spreekt uit zijn belangstelling voor volksreligiositeit.⁴²⁶ Daarin komt zijn verlangen tot uiting om in contact te willen blijven met de Indiase werkelijkheid, hetgeen het pastorale karakter van zijn theologie onderstreept. Wilfred hekelt de neiging van theologen, intellectuelen en andere vertegenwoordigers van wat hij noemt 'elitaire religie' om neer te kijken op volksreligiositeit. Immers – zo stelt Wilfred – we mogen niet vergeten dat volksreligiositeit een verschil weerspiegelt tussen de sociaal-economische conditie van de elite en de gewone mensen. Zolang er een verschil in leefstijl is, is er ook een verschil in de waarneming van het Goddelijke en de uitdrukking van het geloof. Daarbij ziet Wilfred in volksreligiositeit – de religie van de eenvoudige man en vrouw – een uitdaging voor de gevestigde elitaire theologie. Volksreligiositeit staat open voor de taal van symbolen, tekens en iconen en de verscheidenheid in 'worship'. De elite-theologie heeft in de loop der tijd een 'verlichte', afwijzende houding aangenomen ten opzichte van het rijk der beelden en symbolen. De theologie van de twintigste eeuw is een rationele theologie. Rationele concepten hebben nochtans hun beperking. Zij bestrijken slechts een deel van de werkelijkheid. Een theologie die alleen denkt in rationele concepten en niet verdisconteert dat religieuze ervaring het beste overgebracht kan worden door symbolen, faalt in haar respons op de religieuze ervaring van mensen. De waarde van symbolen kan niet genoeg benadrukt worden. Zij horen wezenlijk bij de mens. Als een theologie vruchtbaar wil zijn, waarlijk contextueel, dan moet zij zich, aldus Wilfred, concentreren op de wereld van beelden en symbolen van het volk. Hier liggen kansen voor de ontwikkeling van een Indiase theologie. Wat Wilfred in de volksreligiositeit bijzonder aantrekt is de pluralistische Godservaring. Zij kan als voorbeeld dienen voor de 'elitaire religie'. De elitaire religie is naar Wilfreds zin veel te sterk bepaald door een leerstellig monotheïsme: 'A certain kind of doctrinaire monotheism is in great part responsible for the traditional negative attitude towards the religions of the peoples of Asia, Africa and the rest of the

425 Met een beroep op K. Rahner beschrijft Wilfred zelf pastoraal als volgt: "By pastoral is not meant simply what pertains to the parish, the diocese, etc. within the traditional framework of operation. Pastoral is the whole way of the Church's being present in the world, as a sign and instrument of unity with God and the whole of humankind." F. Wilfred (1986) 51.

426 F. Wilfred, *Faith without 'Faith'?* (1988 TEC) 51 e.v. Vgl. ook F. Wilfred, *Popular Religion and Asian contextual Theologizing* (1990 SITE) 194-207.

Third World. The varieties of religious experiences of these peoples, their 'little traditions', devotions to various deities and saints, their articulations of experiences in mythical forms were all scornfully viewed and labelled as 'polytheism'.⁴²⁷

Wilfred neemt behalve dit leerstellige monotheïsme, dat volgens hem vaak samengaat met een diepe scheiding tussen geloof en het alledaagse leven, ook de orthodoxie op de korrel: "Orthodoxy which understands itself as a canon independent of people's faith can cripple all that is vital. It can curtail the devotions, the religious imagination and religious 'faith' are incompatible in such a way that it is only by liquidating imagination that one can truly become religious."⁴²⁸

Wilfreds radicale pluralisme dat in deze opvattingen gearticuleerd wordt, is geen grondeloos en vormeloos pluralisme. Zijn pluralisme is gegrond in 'communio'. Voor Wilfred is *communio* fundament en norm van kerk-zijn. Meer dan dat eigenlijk: *communio* is een basis-begrip in Wilfreds theologie. De kernmomenten van zijn denken drukt hij graag uit met behulp van 'communio'. Solidariteit met de armen is de uitdrukking van *communio*.⁴²⁹ Een *communio* die in staat is energie los te maken bij de armen zelf voor de transformatie van de huidige maatschappelijke orde. Het Koninkrijk Gods is een werkelijkheid van *communio*. Deze 'communio-koinonia' omvat het geheel van de menselijke realiteit in haar relatie met God, met de wereld en de gehele schepping, en de relaties tussen mensen.⁴³⁰ Het kosmische wereldbeeld – volgens Wilfred kenmerkend voor de Aziatische tradities tegenover het antropocentrische wereldbeeld van de joods-christelijke traditie – ontleent haar bestaansrecht aan het bewustzijn dat de essentie van de werkelijkheid 'communio' is, harmonie, wederzijdse afhankelijkheid.⁴³¹ De *communio* waartoe de kerk geroepen is, is niet louter een binnenkerkelijke aangelegenheid. Wilfred pleit voor meer vloeiende grenzen van kerkgemeenschap. Zodat er ook gemeenschap kan zijn met mensen die geïnspireerd zijn door het Evangelie of de Christusfiguur, maar die strikt genomen niet christelijk zijn. 'Basic Christian communities' die niet alleen voorbehouden zijn aan christenen kunnen de kloof overbruggen tussen de kerk en de wereld. Het mysterie van de *communio* put zich niet alleen uit binnen de grenzen van de christelijke gemeenschap.⁴³²

Communio is, volgens Wilfred, ondanks een meerzinnige interpretatie van de waarheid, toch een gezamenlijk in de waarheid blijven. *Communio* is de toetssteen van authenticiteit voor de interpretatie en de getuigenis van het ene mysterie van Christus. Een interpretatie en getuigenis die plaatsvindt in verschillende culturele

427 F. Wilfred, *Faith...* (1988 TEC) 68.

428 F. Wilfred, *Faith...* (1988 TEC) 70.

429 F. Wilfred, *Temptations of the Church in India Today* (1988 TEC) 37.

430 F. Wilfred, *Harbingers of Hope. Action Groups in India today* (1988 TEC) 111.

431 F. Wilfred, *Dialogue Gasping for Breath? Towards New Frontiers in Inter-Religious Dialogue* (1991 SITE) 215-217.

432 Zie: F. Wilfred, *Ecclesial Communion and its Structural Expression* (1985).

contexten, onder de leiding van de Geest, die de discipelen naar de volledige waarheid leidt.⁴³³

Wilfreds theologie is een contextuele theologie. Hij benadrukt steeds weer het belang voor de kerk om aansluiting te vinden bij de omringende Indiase cultuur en de traditie.⁴³⁴ Zolang dat niet optimaal gebeurt, verkeert zij in een toestand van vervreemding. Wilfred wijt veel problemen waar het Indiase christendom mee kampt aan haar niet voldoende geworteld zijn in de traditie van India.⁴³⁵

Wilfreds streven naar een geïncultureerd Indiaas christendom heeft in zijn recente publikaties geleid tot de ontwikkeling van een epistemologie van de lokale kerk en theologie, waarbij de problemen van inculturatie in een omvattend methodisch perspectief komen te staan. Uitgangspunt van deze epistemologie is dat inculturatie van het christendom geen kwestie is van vertaling van het 'universele christendom' naar de Indiase (of andere) cultuur. Wilfred gelooft sowieso niet dat de essentie van het christendom, een christendom ontdaan van alle culturele uitingen, in een definitie te vangen zou zijn. Het christendom is in essentie contextueel. Christelijk geloof is altijd gebonden geweest aan een zekere culturele en religieuze context.

In dit perspectief ziet Wilfred de christelijke traditie als een complex van particuliere en lokale tradities die het resultaat zijn van de 'verwerking' van de christelijke boodschap door een brede variëteit van volkeren, culturen, filosofieën en denkpatronen.

Inculturatie is een daad van interpretatie met de middelen van de cultuur. "Inculturation is truly a hermeneutical question since it concerns the interpretation of Christianity and the Church starting from the culture which embodies our experience, and forms the basis for absorbing any new experience and knowledge."⁴³⁶ Wilfred vat inculturatie dus op als hermeneutiek, meer bepaald als een 'cross-cultural' hermeneutiek. De traditionele benaderingen van inculturatie, die zich volgens Wilfred kenmerken door een 'instrumentalization of culture'⁴³⁷, verlenen het *antropologische* (cultuurvormen en expressies, denkpatronen, sociale relaties, etc.) voorrang aan het *theologische* (geloof, mysterie van de kerk, genade, etc.). In Wilfreds benadering van inculturatie, uitgelegd als een cross-culturele hermeneutiek, wordt deze volgorde omgedraaid. Bij wijze van voorbeeld: de concrete vorm van een kerkgemeenschap is niet iets dat voorgegeven is. Nee, de concrete gemeenschap moet gemaakt en gevormd worden volgens de modellen en

433 F. Wilfred, *Dogma and Inculturation* (1991 SITE) 192-193.

434 Wilfred pleit niet alleen voor een Indiase contextuele theologie, maar ook voor een Aziatische contextuele theologie. Duidelijk wordt dat uit de stukken die hij in FABC-verband schreef. Vgl. F. Wilfred (1986) en F. Wilfred, *Asia on the Threshold of the 1990s. Emerging Trends and Socio-Cultural Processes at the Turn of the Century* (1991 SITE) 3-48.

435 F. Wilfred, *Beyond Promise and Fulfillment* (1988 TEC) 90.

436 F. Wilfred, *Inculturation as a Hermeneutical Question. Reflections in the Asian Context* (1991 SITE) 172.

437 F. Wilfred, *Inculturation as a Hermeneutical Question. Reflections in the Asian Context* (1991 SITE) 171.

gebruiken van de Indiase cultuur en traditie. Het antropologische en het culturele zijn niet zomaar de context van een kerkelijke gemeenschap waaraan het zich moet aanpassen. In zekere zin vormen zij de loutere *tekst* van de kerk. Immers, zo stelt Wilfred, men is alleen in het concrete, dus *als* Indiër, volgeling van Jezus en deel van een kerkelijke gemeenschap. Het ontstaan van een kerk is derhalve het resultaat van een hermeneutische praktijk, die zich beweegt van het antropologische en het culturele naar het theologische.⁴³⁸

De toepassing en uitwerking van deze theorie zou een radicale verandering betekenen van de ecclesiale praktijk in India. Wilfred is bereid om een dergelijke verandering mee te initiëren. Meer dan dat: hij is ervan overtuigd dat dit de enig vruchtbare weg is die de kerk in India kan en moet te gaan. Tegen deze achtergrond moet Wilfreds niet aflatende stroom van artikelen met een diversiteit aan onderwerpen worden begrepen als een reeks amendementen op de Indiase kerkelijke structuur en praktijk.

Wilfreds theologie is een bevrijdingstheologie. Dit betekent voor Wilfred in de eerste plaats dat de kerk zonder voorbehoud de kant van de armen en onderdrukten dient te kiezen.⁴³⁹ Slechts dan kan ze pijler en fundament van de waarheid zijn.⁴⁴⁰ Want, zoals eerder gezegd, Wilfred beschouwt solidariteit met de armen als een vorm van *communio*. Een *communio* die in staat is energie los te maken bij de armen zelf voor de transformatie van de huidige maatschappelijke orde.

In het verleden heeft de kerk zich menigmaal verbonden met de heersende klasse in de maatschappij. Er zijn evenwel altijd individuen en groepen geweest die geprobeerd hebben de kerk wakker te schudden en haar uit te dagen om haar verantwoordelijkheid ten opzichte van de armen op zich te nemen. Ook in het huidige India zijn zulke groepen en individuen te vinden die gemarginaliseerden proberen te bevrijden van onrecht en uitbuiting door een transformatie in de bestaande orde te bewerkstelligen. Voor wat bevrijding betreft, koestert Wilfred hoop en verwachting van vooral de 'grassroot movements'.⁴⁴¹

Wilfred geeft toe dat de Indiase kerk alleen onmogelijk een eind kan maken aan alle problemen in India. Desalniettemin kan en moet de kerk een rol spelen bij de bevrijding van mensen. Haar deelname zou voort moeten komen uit de herkenning van het Koninkrijk Gods en de Heilige Geest werkzaam in de worstelingen van de slachtoffers van onderdrukking, evenals in hun verlangen naar een menswaardiger bestaan. Immers, aldus Wilfred, het Koninkrijk Gods dat aan de armen is beloofd, manifesteert zich nu reeds in onze geschiedenis. Het Koninkrijk Gods is

438 F. Wilfred, *Towards an Anthropologically and Culturally Founded Ecclesiology. Reflections from an Asian Perspective* (1991 SITE) 235.

439 Wilfred onderscheidt 4 groepen die tot de minsten in India behoren: 1) de onaanraakbaren, 2) de tribals, 3) de vrouwen, 4) de 5 miljoen 'bonded laborers' (contractarbeiders). F. Wilfred, *The Process of Liberation in Asia and the Participation of the Church* (1991 SITE) 244 e.v.

440 Vgl. F. Wilfred, *Church, A Pillar of Truth* (1984).

441 Vgl. F. Wilfred, *The Process of Liberation...* (1991 SITE) en F. Wilfred, *Harbingers of Hope* (1988 TEC).

op een mysterieuze manier present. Een presentie waarover de kerk geen macht en controle heeft. De deelname aan het bevrijdingsproces correspondeert bovendien met de roeping van de kerk een pelgrim te zijn; volgend waar Gods weg naar leidt, zonder voorbehoud, voorwaarden en kant en klare plannen.⁴⁴²

De bevrijdende rol van de kerk hangt volgens Wilfred in de eerste plaats af van hoe de kerk de bewustwording van de onderdrukte groepen interpreteert. De kerk kan namelijk ook een afwerende, afstandelijke houding aannemen, hetgeen serieuze consequenties zal hebben voor haar geloofwaardigheid. Wilfred verwacht van de kerk een diepe ontvankelijkheid voor de wezenlijke problemen van de verschillende 'peoples movements', zoals de *Dalit movement* (onaanraakbaren) en de *Jahrkand movement* (de tribals). De kwesties die te maken hebben met het recht op brood, gelijkheid en zelfbeschikking zijn niet vreemd aan het evangelie, zij vormen het eigenlijke hart ervan. Voor Wilfreds zijn de 'action groups', 'peoples movements' en andere 'grassroot movements' de gidsen voor de kerk in het bevrijdingsproces in India.

14.5.1 CONFRONTERENDE THEOLOGIE

Het confronterende aspect in Wilfreds theologie is van een andere orde dan de overige drie. Men kan zeggen dat in het pastorale, contextuele en bevrijdingsgerichte aspect het hart van zijn theologie klopt. Het confronterende aspect van zijn theologie staat in dienst van dit 'hart', het sterkst wellicht in dienst van het contextuele.

De confronterende dimensie heeft betrekking op de relatie tussen de Indiase cultuur en westerse culturele dominantie en daarmee komt, zoals eerder aangegeven het spanningsvol seculum wederom aan de orde. Wilfred streeft naar en strijdt hartstochtelijk voor een ware inculturatie van de Indiase kerk en theologie. We wezen er al eerder op dat Wilfred van mening is dat zolang het Indiase christendom niet voldoende is geïncultueerd, het in een toestand van vervreemding bevindt. De voornaamste voorwaarde om deze ware inculturatie te doen gelukken, is de uitbanning van de veelal onheilzame westerse dominantie in India en in het Indiase christendom. Een vorm van westerse dominantie is de westerse economische overheersing die India en andere Derde-Wereldlanden in een nekoloniale afhankelijkheidspositie plaatst (schuldencrisis!).

Een andere vorm, die ons in het bijzonder interesseert, is de zuigkracht van het westerse wereldbeeld met haar rationalistische en secularistische inslag. Wilfred hecht er groot belang aan om de eenzijdigheden van het gerationaliseerde, gesecculariseerde westerse denken alsook typisch westerse cultuurvormen (zoals kerkvormen) te weren. Hij hecht daar zo'n belang aan omdat de Indiase kerkgeschiedenis heeft geleerd dat de imitatie van westerse cultuurvormen niet goed passen in de Indiase cultuur en haar wereldbeeld. Daardoor ontstaat frictie en de kans is groot dat dergelijke overgeplante cultuurvormen zich als 'Fremdkörper' gaan gedragen.

442 F. Wilfred, *The Process of Liberation...* (1991 SITE) 242-243.

Wilfreds internationale ervaring heeft hem deelgenoot en beschouwer gemaakt van zowel de Aziatische (Indiase) als de westerse culturele context. Dat heeft hem (evenals Amaladoss) ontvankelijk gemaakt voor de overeenkomsten en verschillen die er bestaan tussen het Westen en India. Zijn confronterend theologiseren voltrekt zich tegen de achtergrond van de verhouding tussen de westerse en Aziatische context. De toonzetting van zijn reflecties in deze is veelal kritisch tot zeer kritisch.⁴⁴³

14.5.2 AZIË EN HET WESTERSE CHRISTENDOM

Het is vooral een holistisch gezichtspunt dat een belangrijke scheidslijn vormt tussen een oosterse en westerse wereldbenadering.⁴⁴⁴ De holistische wereldbenadering doordringt en bepaalt volgens Wilfred elk aspect van het leven van de Aziatische volkeren. Hun waarden, sociale relaties, gewoonten en sociale instituties zijn erop gebaseerd en geïnspireerd. "This vision of oneness and harmony makes the Asian people view the inner reality of human beings and the outer reality of the cosmos as intertwined. The exterior world reflects the inner, and the inner the exterior, with the result that the attainment of human wholeness and integration is necessarily linked to being in harmony with nature and the entire reality. Thus there is an intrinsic relationship between nature and human well-being."⁴⁴⁵

Vanuit die holistische wereldoriëntatie is het voor Aziaten moeilijk het westerse dualisme en overtrokken antropocentrisme een plaats te geven, meent Wilfred. Het seculiere, wetenschappelijk-technologische wereldtype dat is voortgekomen uit het westers antropocentrisme "...has betrayed the very humanity it wanted to exalt, and has brought the whole human family to the brink of disaster..."⁴⁴⁶ Het Oosten is niet tegen seculariteit en menselijke vooruitgang in wetenschap en technologie, maar het is er wel van overtuigd dat de menselijke zaak er alleen

443 Hij betreft ondermeer de volgende thema's in een dergelijke kritische reflectie op de dominantie van de westerse cultuur. Ten eerste het algemene contrast tussen enerzijds het instrumentalistische, gesecculariseerde, rationalistische westerse wereldbeeld en anderzijds het Indiase holistische, inclusivistische wereldbeeld. Vervolgens de uit de westerse omstandigheden voortvloeiende exclusivistische opvatting van religie die contrasteert met de inclusivistische religieopvatting die vigeert in de Indiase culturele werkelijkheid met haar religieuze pluriformiteit. Verder de op het Westen geënte kerkelijke structuren in India en de op het westerse wereldbeeld geënte en soms eenzijdige theologische denkfiguren en modellen (zoals het concept 'heilsgeschiedenis') die niet overeenkomen met Aziatische culturele denkvormen. Tenslotte de op westerse modernisatie-modellen geënte opvattingen van ontwikkelingswerk.

444 Voornaamste bronnen: F. Wilfred/M. M. Thomas, *Zeitgenössische Strömungen in einigen Hauptbereichen der Theologie in Indien* (1992) 270-333 en F. Wilfred, *Asia and Western Christianity* (1991 SITE) 156-168.

445 F. Wilfred, *Asia...* (1991 SITE) 157.

446 F. Wilfred, *Asia...* (1991 SITE) 158.

mee gediend is als we in staat zijn "...to see the sacred right in the heart of the secular."⁴⁴⁷

Met betrekking tot het Indiase denken en de Indiase opvatting van de werkelijkheid ziet Wilfred de advaitische ervaring als bodem en hoeksteen. Hoewel het traditioneel wordt opgevat als een zoektocht naar het binnenste van de mens, kan de advaitische ervaring ook als bron dienen voor sociaal engagement.⁴⁴⁸ Verder wijst Felix Wilfred⁴⁴⁹ op de betrekkelijkheid van de traditionele westerse definitie van de theologie als geloof dat naar begrip zoekt: *Fides quaerens intellectum*. Voor de Indiase Godzoeker is theologie veeleer een tocht uit de schemering van het geloof naar het stralende licht van een innerlijke visie. En niet zozeer een voorwaartse beweging uit de duisternis van het geloof naar de helderheid van de *logos*. Begrepen tegen de achtergrond van de hindoeïstische traditie, aldus Wilfred, is theologie een ontwikkeling naar een steeds diepere ervaring van het Goddelijke met een gelijktijdig toenemend begrijpen.

Ervaring of *anubhava* is niet het empirische weten van de ervaring, dat in de thomistische en de scholastieke filosofie als basis voor het denken geldt. *Anubhava* is meer een ontologische categorie dan een kennis-theoretische. In een kennis-theoretisch raam van de subject-object onderscheiding behoort de ervaring tot de zijde van het subject. *Anubhava* vloeit niet voort uit een proces van onderscheiding maar uit de identificatie met de realiteit. Het is weten door realisering. God kennen betekent dan hem ervaren, hem verwerkelijken, het is Godsverwerkelijking. *Anubhava* is het gewaar zijn (*bodhi*) van het goddelijke geheim, dat ook kennis insluit.

De kennis die door deze ervaring wordt bewerkstelligd, is werkelijke wijsheid of *prajna*, zij onderscheidt zich van weten (*viijnana*), dat als activiteit van het verstand begrepen wordt en met de alledaagse behoeften te maken heeft. Theologie is een zaak van de ervaring (*anubhava*) en van de wijsheid (*prajna*) en niet primair en uitsluitend een vraag van de *logos* (*viijnana*). Wijsheid zetelt in het rijk van de geest, terwijl het weten of *viijnana* op het vlak van het logische denken thuis is.

Naar Indiase opvatting is theologie dus *anubhava*, de wijsheid en de geest toebehorend. Dit in tegenstelling met de voorrang die de hoofdstromingen van de westerse theologie aan de *logos* hebben toebedeeld. Naar Indiase opvatting is het woord de vrucht van de geest; het woord wordt ontvangen door de macht van de geest en niet omgekeerd. Juist omdat de theologie fundamenteel op ervaring,

447 De vraag of India eveneens sterk zal seculariseren is niet Wilfreds eerste zorg. Zo schrijft hij elders hierover: "In our understanding of the relationship of the Church and laity to the world, we could easily be led to adopt the Western model which is focussed on the question of secularization, and to share the fears of secularism. I do not say that the problem of secularization is absent here or that Asia is immune to it. But overstressing it has the effect of diverting the attention from the more pressing issues of the Asian world." F. Wilfred, *Three Nodal Points in the Theology of the Laity Today* (1988 TEC) 148.

448 F. Wilfred/M. M. Thomas, *Zeitgenössische...* (1992) 332-333.

449 Felix Wilfred/M. M. Thomas (1992) 271-273.

wijsheid en geest berust, is zij en zal zij transformerend zijn. Theologie kan niet over God spreken zonder dat zij het subject verandert dat theologiseert. Anders is de theologie slechts een woordenspel. Noch de precisie waarmee begrippen gedefinieerd worden noch de logica en begrijpelijkheid van het theologische denksysteem vormen de maatstaf van de waarheid. De waarheid wordt aan de ervaring (*anubhava*) gemeten, waarin het subject geïnvolveerd is.

Er bestaat een verschil tussen West en Oost over wat waarheid is. Voor de Aziaten is waarheid niet een kwestie van rationaliteit, van juiste ideeën en correcte formuleringen. "Truth is what the *reality* is."⁴⁵⁰ Waarheid ervaren, zien en vasthouden, veronderstelt dat ons innerlijk oog van wijsheid geopend wordt. Waarheid doorgeven, communiceren is daarom niet een transmissie van correcte concepten en 'statements', maar het in de ander laten ontwaken van het innerlijke spirituele oog om hem of haar in staat te stellen het 'werkelijke' te zien. Het 'ware' zien, kennen, bemediteren veronderstelt innerlijke vrijheid, dat wil zeggen een verlost zijn van alle begeerten en vooroordelen. "True spiritual authority can flow only from a deep experience of truth and freedom; detachment and renunciation is the sign of truth."⁴⁵¹

De verschillen in wereldbeeld vormen ook de achtergrond van Wilfreds kritische benadering van het Tweede Vaticaanse Concilie. Hij stelt dat het gedachtengoed van het Tweede Vaticaanse Concilie slechts gedeeltelijk van betekenis is voor de kerk van India. De reden hiervoor is dat het Tweede Vaticaanse Concilie voortgesprongen is uit de problemen van de westerse kerk in de gemoderniseerde, zich seculariserende samenleving. Zeker, Wilfred onderkent dat het Tweede Vaticaanse Concilie ook veel heeft betekend voor de kerken in de Derde Wereld. Dit aandachtspunt was zelfs een oorspronkelijk inspiratiepunt voor het Concilie. Toch werd het overschaduwd door de westerse problemen en aandachtspunten.⁴⁵²

Wilfreds interpretatie van de Indiase theologie verwoordt en bevestigt ons vermoeden dat het reactiepatroon van het Indiase wereldbeeld doorwerkt in het domein van het Indiase christendom en theologie. Wat betreft de betekenis van de *advaita* krijgt Wilfred bijval van de bekende Indiase protestantse theoloog S.

450 F. Wilfred, *Asia...* (1991 SITE) 161.

451 F. Wilfred, *Asia...* (1991 SITE) 162.

452 Er valt inderdaad wat voor te zeggen dat het Tweede Vaticaanse Concilie accentueerde dat de geloofwaardigheids crisis van het christendom in het Westen eerder een structureel dan een conjunctureel gegeven is. Nog geen honderd jaar daarvoor immers, van 1869-1870, had het Eerste Vaticaanse Concilie plaatsgevonden. Twee concilies in nog geen honderd jaar tijd is opmerkelijk als men beseft dat het laatste concilie vóór Vaticanum I, het concilie van Trente, werd gehouden in de zestiende eeuw (1545-1563), ruim driehonderd jaar eerder. Blijkbaar zijn het westerse maatschappelijke en culturele leven in zo'n stroomversnelling gekomen dat het een tweede concilie op een dergelijke korte termijn rechtvaardigde. De vernieuwingen van Vaticanum II staan ontegenzeggelijk – alle hedendaagse controversen over de interpretatie ten spijt – in het teken van de aanpassing van de kerk aan de eisen van de moderne (= vnl. westerse) wereld. Dit besef is door de concilievaarders het duidelijkste gearticuleerd in de constitutie *Gaudium et spes*.

Samartha, die in zijn theologische werk op de *advaita* georiënteerd is.⁴⁵³ Volgens Samartha kan geen enkele nieuwe theologie of christologie in India het zich veroorloven het gezag en de voortdurende invloed van *advaita* op de Indiase geest te ontkennen⁴⁵⁴: "...for Christian thinkers in India to ignore *advaita* and its enduring influence on the life and thought of people is the easiest way to commit theological suicide."⁴⁵⁵

Juist ten aanzien van de essentiële eigenschap van het Indiase wereldbeeld, namelijk die van het ervaringsmatige karakter van haar metafysica, snijden algemeen wereldbeeld en theologisch wereldbeeld elkaar.

453 Zie de studie van E. Klootwijk: E. Klootwijk (1992) m.n. 159 e.v.

454 "That the *advaita* vision of a grand unity that holds together diversities in harmony and tension is not just a narrowly sectarian religious doctrine but a view of life, the consequences of which have a pervasive influence on the larger life of the nation, is not always recognized. It has an enduring influence on the cultural life of India, enabling people to hold together diversities in languages, races, ethnic groups, religions, and more recently in different political ideologies as well." S. Samartha (1991) 108-109.

455 S. Samartha (1991) 108.

Deel 6

Het theologisch wereldbeeld van Michael Amaladoss

15 Inleiding tot de laatste fase van de studie

Wij zijn in het laatste deel van ons onderzoek aanbeland. Voordat we de draad van het betoog weer oppakken volgt hier eerst enige biografische achtergrond van de man wiens werk van nu af aan centraal zal staan in onze beschouwingen: Michael Amaladoss. Michael Amaladoss is een rooms-katholieke Tamil, geboren in 1936, jezuïet en afkomstig uit Dindigul. Hij verwierf academische graden in letteren, filosofie, Zuid-Indiase muziek, 'education' en theologie.⁴⁵⁶ In 1972 promoveerde hij in de sacramententheologie te Parijs. Hij was onder andere van 1973-1976 'Professor of Theology' aan het St. Paul's Seminary, Tiruchchirapalli en van 1973-1983 eveneens aan het Vidyajyoti Institute of Religious Studies in Delhi. Van 1973 tot 1977 was hij redacteur van *Vidyajyoti, Journal of Theological Reflection*. Amaladoss maakte van 1984-1988 deel uit van de 'Commission for World Mission and Evangelism of the World Council of Churches' en vanaf 1988 was hij 'vice-president' van de 'International Association for Mission Studies' en sinds 1992 president. Sinds 1984 verblijft hij in Rome waar hij assistent-generaal van de jezuïeten is, met speciale aandacht voor evangelisatie, dialoog, inculturatie en oecumene.

Wat onze studie aangaat, is een groot deel van het traject dat we in het vooruitzicht hadden gesteld inmiddels afgelopen. Een belangrijk deel van de elementen die wij van belang achten voor een goed begrip van de secularisatieproblematiek in Indiaas-christelijk opzicht hebben we in kaart gebracht. In het kort volgt nu de stand van ons betoog tot dusverre.

Een afnemende interesse voor een zinverlenend integraal werkelijkheidsconcept is eigen, is 'cultuurintrinsiek' aan het moderne westerse wereldbeeld. De westerse cultuur kent een wijkende metafysische dimensie. Dit proces heeft in de westerse theologie haar sporen achtergelaten in een amendering van haar hermeneutische grondpatroon. In het Indiase cultuurdomein is het beeld anders. Zin en zijn blijven daar met elkaar verbonden in het geheel van een ervaringsmatige metafysica. Dit

456 Bachelor of Arts (Languages): University of Madras in 1958; Licentiaat in de filosofie: Shembaganur in 1961; Post-Graduate Diploma in South Indian Music in Madras in 1963; Bachelor of Education 1964; Licentiaat in de theologie in Kurseong in 1969; Doctoraat in de theologie in 1972 aan het Institut Catholique de Paris. Bron: Curriculum Vitae van Amaladoss.

heeft doorgewerkt in de Indiaas-christelijke theologie. Kenmerkend voor het christendom in Indiaas perspectief is het spanningsveld van enerzijds een Indiaas en anderzijds een westers cultureel brandpunt. Het 'spanningsvol theologisch wereldbeeld' verwijst naar het identiteitsprobleem van de Indiase kerk en theologie. Deze identiteitsproblematiek heeft te maken met contrasterende wereldbeelden.

Willen we nog een stap verder zetten om de secularisatieproblematiek in christelijk-Indiaas perspectief te begrijpen dan is het zaak het denken van Michael Amaladoss tegen *deze* achtergrond te bezien en te bevragen. Hoewel een globale kennis ervan natuurlijk onontbeerlijk is, gaat het er hier dus niet om de genese en ontwikkeling van zijn totale werk uitvoerig te schetsen en te analyseren. Wij zullen alleen datgene van Amaladoss' werk ter sprake brengen dat voor ons doel geschikt is. Een chronologische scheidslijn wat betreft de werken die we betrekken in onze analyse ligt rond 1992.

De meest geëigende toegang tot het theologisch wereldbeeld van Michael Amaladoss ligt in het nagaan hoe Amaladoss *die* concepten in zijn denken vormgeeft en invult, waarachter tezamen de accolade 'wereldbeeld' gezet kan worden. Kernthema's zijn globaal genomen God en mens, kerk en wereld, en de respectievelijke relaties daartussen. Amaladoss heeft bij verschillende gelegenheden gereflecteerd over de theologie als zodanig, dus over wat zijn opties op dit gebied zijn en vanuit welke uitgangspunten hij vertrekt. We gaan hierop in het volgende hoofdstuk in, aangezien ze ons een eerste theoretische toegang verschaffen tot Amaladoss' theologische wereldbeeld.

16 De theologieopvatting van Michael Amaladoss

In 1978 schetste Amaladoss in zijn bijdrage aan het congres "Theologizing in India" dat in Poona gehouden werd, "enige methodologische observaties met betrekking tot een (toekomstige) Indiase theologie".⁴⁵⁷ Dit artikel bevat niet alleen een intentieverklaring over hoe theologie beoefend zou moeten worden, het kan gelezen worden als een programma voor Amaladoss' eigen theologie. In de keur van artikelen en langere studies die sindsdien (maar ook daarvoor trouwens) van zijn hand zijn verschenen, herkent men de uitwerkingen van wat hier in silhouet is gegeven.

Religie vormt het diepste element in de cultuur, het voorziet het menselijk leven en gedrag van zin en motivatie vanuit een ultiem perspectief.⁴⁵⁸ Het is de verhouding met het ultieme, het uiteindelijke in de context van een gemeenschap, het is geen systeem van ideeën of symbolen.⁴⁵⁹ Bovendien geldt dat "Religion is for life: it is life's symbolic celebration."⁴⁶⁰

457 De teksten van dit congres werden in 1981 gepubliceerd, zie: M. Amaladoss [...] (1981 TII).

458 M. Amaladoss, *Education in the Faith in a Multi-religious Context* (1992 WT) 106.

459 M. Amaladoss, *Faith, Religions and Symbols* (1992 WT) 24.

460 M. Amaladoss, *Faith...* (1992 WT) 13.

Religiositeit en de reflectie hierover in de theologie staan bij Amaladoss altijd in het licht van 'the whole of life'. Een 'holistische' aanzet en inzet is tekenend voor Amaladoss' theologie. Alhoewel niet alles tegelijk ter sprake gebracht kan worden, acht hij het belangrijk dat het grotere perspectief zichtbaar blijft, de dingen krijgen hun waarde en betekenis in een grotere samenhang.

In geloofstaal heeft Amaladoss het dan over de 'Schepping'. God maakt zichzelf kenbaar in de schepping, God is werkzaam in de schepping. In de persoon van Christus geeft God die aanwezigheid, die werkzaamheid een extra impuls, een extra verzekering, een extra bevestiging. De schepping is ruim, de schepping behelst de grote samenhang van de dingen, de mens, de natuur, het dier. De schepping is uitermate pluriform, maar het is een pluriformiteit die structuur en samenhang vertoont – ook al is die voor de mens niet altijd inzichtelijk – want ze is door God geschapen. God is de bron van pluriformiteit. Dat houdt in dat ook de andere religies deel uitmaken van die schepping en dat ze daar hun eigen functie hebben. Dat betekent ook dat zowel de 'wereld' als de 'kerk' allebei deel uitmaken de schepping. Dat impliceert volgens Amaladoss dat de kerk 'verplicht' is tot dialoog: met de 'wereld' en met andere religies. Beide maken immers deel uit van Gods schepping. We zullen in de volgende paragrafen Amaladoss' opvatting van theologie meer in detail weergeven.

16.1 Theologie

Theologie is reflectie op de ervaring in de context van geloof. Daarbij moet het een 'community enterprise' zijn. Een relevante theologie aldus Amaladoss moet geïntegreerd zijn in het leven van een gemeenschap. Het moet beginnen met echte vragen, die antwoorden zoeken in het veld van zin, doel, motivatie en relevantie. Amaladoss legt zich niet vast op slechts één omschrijving van wat theologie is. Voorop staat bij hem dat de theologie en haar professionele beoefenaars – de 'deskundigen' – ten dienste staan van de gemeenschap. Zij mogen helpen vragen te verhelderen, materiaal te leveren voor reflectie, antwoorden te verwoorden. De uiteindelijke vragen die de theologie dient te beantwoorden zijn de fundamenteel menselijke vragen met betrekking tot pijn en dood, liefde en rechtvaardigheid, broederschap en vrijheid, God en wereld.⁴⁶¹

We kunnen bij Amaladoss' opvattingen over theologie vinden, waarbij, afhankelijk van de context van de reflectie, verschillende klemtonen worden gelegd. Hij karakteriseert theologie onder meer als 'wijsheid'. Indien we geloof opvatten, aldus Amaladoss, als een integrale visie, als een totale respons op het Woord van God en als dit niet alleen een transformatie van de wereld en de samenleving inhoudt maar ook een bekering en zelfverwerkelijking van de mens, dan wordt theologie een geïntegreerde, meerdimensionale wijsheid.⁴⁶² Theologie is daarbij

461 M. Amaladoss, *Theological Education in the Modern Age* (1985). Vgl. ook voor een vroegere, in de kern dezelfde opvatting M. Amaladoss, *Searching Together* (1973) 41-42.

462 M. Amaladoss [...], *Towards an Indian Theology: Some Methodological Observations* (1981 TII) 43.

niet alleen maar reflectie, ze is ook meer dan ideologie voor actie of politiek handelen: "...it will also be an inspiring vision. It will lead not only to transforming action, but to celebration".⁴⁶³

De theologie en haar beoefenaars moeten niet overschat worden. Het hart van geloof en theologie wortelt in de ervaring. "Religion is primarily an experience".⁴⁶⁴ De ervaring beschouwd in de context van het geloof geeft aanleiding tot vragen. "Theological reflection responds to questions that arise out of a particular situation and are directed to a living tradition."⁴⁶⁵ De juiste vragen stellen, zo meent Amaladoss, vormt de belangrijkste stap. Men moet eerst de vragen uitfilteren ten einde de echte religieuze vraag te stellen. Een vraag specificeren en aanscherpen kan niet plaatsvinden zonder de ervaringssituatie te analyseren. Deze analyse moet integraal zijn en betrekking hebben op alle dimensies van het leven. Hier moeten de verschillende wetenschappen hun aandeel leveren. De 'input' van de wetenschappen zal een zuiverend effect hebben. Zij zouden doorgaans alle soorten vooroordelen en mythen verhelderen. Een werkelijke afbakening van de vraag is reeds een half antwoord, aldus Amaladoss.⁴⁶⁶

Op de keper beschouwd, is voor Amaladoss de theologie een noodzakelijke maar tegelijkertijd een beperkte institutie. Zo mag het niet vreemd heten dat hij in 1987 een artikel publiceerde, handelend over het vraagstuk wat theologie is, dat de titel meekreeg "The Limitations of Theology".⁴⁶⁷ Het beginpunt van Amaladoss' overwegingen in de genoemde bijdrage ligt in twee min of meer tegenovergestelde

463 M. Amaladoss, *Towards...* (1981) 44.

464 M. Amaladoss, *Praying Together* (1992 WT) 57.

465 M. Amaladoss, *Revelation as Communication* (1992 WT) 39.

466 M. Amaladoss, *Theological...* (1985) 79-80.

467 M. Amaladoss, *The Limitations of Theology* (1987). Het werd geschreven ter gelegenheid van het vijftigjarig jubileum van *Vidyajyoti* (*The Clergy Monthly*), het theologische tijdschrift waarvan Amaladoss van 1973-1977 redacteur was.

Een concreet voorbeeld van de beperkingen van de theologie ziet Amaladoss in het gegeven dat theologie doorgaans bepaald wordt door de min of meer gefixeerde geloofsartikelen van een gemeenschap. Zo werkt ze vaak als een verdeeldheid zaiende kracht. Het is de ervaring van veel mensen die zich met de interreligieuze of oecumenische dialoog bezighouden dat, terwijl spirituele mensen meer bereid zijn elkaar te begrijpen en te respecteren en zelfs zien hoe dicht zij bij elkaar zijn in de diepten van de spirituele ervaring, het de theologen zijn die hen eraan blijven herinneren hoe ver ze eigenlijk van elkaar verwijderd zouden moet zijn. Op het niveau van de ervaring of symbolische expressie concludeert Amaladoss lijkt het makkelijker met elkaar te communiceren. Symbolen verschaffen een breed betekenisveld waarin de lokalisering van de pluraliteit van waarneming en van interpretatie van het symbool niet voor onoverkomelijke problemen zorgt. Zodra men echter komt op het niveau van de reflectie, neigt men snel tot het rationele en conceptuele. Wat aanvankelijk complementaire perspectieven of dialectische tegenstellingen leken, verhardten tot simpele contradicties. Het is echter niet nodig om hier alle gewicht op te leggen. "...if our experience is one of a basic unity of all human beings as children of God called to share in God's own mysterious ways the new life of Christ, then our theological reflection has to be first of all ecumenical before focussing on what divides us." M. Amaladoss, *The Limitations...* (1987) 527.

opvattingen van 'geloof'. Enerzijds is er de gangbare opvatting van geloof voorgesteld als een systeem van dogmatische feiten. Theologie in dit opzicht is dan die instantie die deze feiten interpreteert, uitlegt en rechtvaardigt en hun onderlinge verband uitlegt als een systeem van waarheden.

Daartegenover stelt Amaladoss zijn opvatting van geloof dat primair begrepen moet worden als "an experience of commitment to a Person whom one encounters."⁴⁶⁸ Elders: "Faith is not just an assent to a list of propositions about God, but a commitment to love."⁴⁶⁹ De beperking van de theologie schuilt nu hierin dat zij met haar doorgaans reflectieve en rationele karakter zich reeds een eind verwijderd heeft van de oorspronkelijke ervaring.

Amaladoss onderscheidt drie niveaus van geloof: het ervaren geloof, het verkondigde/gevierde geloof en het bereflecteerde geloof.⁴⁷⁰ Tot de bouwstenen van persoonlijke ervaring, in het bijzonder spirituele ervaring behoort een spontane symbolische expressie. Op het volgende niveau wordt van de ervaring getuigenis afgelegd en wordt zij verkondigd in een taal die symbolisch is, geladen met emotie gecombineerd met andere middelen zoals het gebaar. Poëzie, muziek, dans, beeldende kunsten en zelfs een manier van leven vormen de middelen van zelfexpressie op dit niveau. Op het volgende niveau is theologie reflectie in taal, symbool, beeld of verhaal. Reflectie is dus volgens Amaladoss niet alleen maar een rationeel proces. Terwijl getuigenis of verkondiging een bevestiging of belijdenis is, is reflectie een 'reactie' op het leven en de realiteit vanuit het standpunt van de geloofservaring. Deze reflectie kan uitdrukking krijgen in een beeld, een verhaal, een gedicht, een symbool of uiteindelijk in een filosofische bewering. Theologie bevindt zich dus op het derde niveau en als bereflecteerd geloof is de theologie twee niveaus voorbij het ervaren geloof, de eigenlijke bron. Deze distantie tussen de primaire spirituele ervaring en de theologische expressie op het derde niveau is een belangrijke beperking van de theologie, aldus Amaladoss.

468 M. Amaladoss, *The Limitations...* (1987) 521. Elders zegt hij: "Religion is primarily an experience. If God is experienced as a person it is a personal relationship. There is something unique about it that cannot be relativized in relation to other such relationships, even if one's own relationship can always be improved and perfected. A relationship cannot be added to; it can only be deepened." M. Amaladoss, *Praying...* (1992 WT) 57-58.

469 Hij vervolgt hier met: "This means that every person experiences God in some way...One may close oneself to it. One may not be reflexively aware of it. But one always has a chance to experience God." M. Amaladoss, *Revelation...* (1992 WT) 48.

470 Uitgaande van de ervaring (d.w.z. als een "commitment to a Person whom one encounters") als centrum omschrijft Amaladoss die drie niveaus als volgt: "The first expression of this experience, which is one dimension of the experience itself, is celebration. Then comes a more formal, but still original expression in the context of communicating it to an 'Other'. This is witness or proclamation. Only at a third stage does one start reflecting, either when one's witness is questioned by some who object to it because of their own world-views or when questions and doubts arise in one's own mind with regard to faith-experience in relation to other experiences of life, other cultures, and other socio-political situations. It is this attempt at reflection and understanding that is properly theology." M. Amaladoss, *The Limitations...* (1987) 521-522. Vgl. ook M. Amaladoss, *Education...* (1992 WT) 101-103.

Er bestaat een duidelijk verschil tussen het tweede en het derde niveau, tussen verkondiging en theologie. Verkondiging is er immers op gericht met behulp van allerlei symbolen een ervaring door te geven, door te sluizen, opnieuw bij anderen tot stand te brengen. Verkondiging is concreet. Theologie daarentegen is abstracter, is niet in staat een overtuiging door te geven of een bekering op te roepen zoals de verkondiging kan. Daarmee wordt theologie niet overbodig, zij wordt alleen relatiever. Theologie blijft noodzakelijk.⁴⁷¹

16.2 De theologie in relatie met andere wetenschappen

Kenmerkend voor Amaladoss' theologieopvatting is het belang dat hij hecht aan de plaats van de 'human and social sciences'. De belangrijkheid ervan formuleert hij negatief als hij stelt dat een fundamentele beperking van de theologie erin schuilt dat ze afhankelijk is van de menswetenschappen en de sociale wetenschappen.⁴⁷²

Het Woord van God moet niet alleen in het verleden – in de Schriften en in de Traditie – gezocht worden, maar ook in de huidige wereld. Men moet ontvankelijk zijn voor de tekenen der tijden. Niet alleen de filosofie maar ook de menswetenschappen en de sociale wetenschappen kunnen hierbij behulpzaam zijn.⁴⁷³

De Werkelijkheid die we ontmoeten in de religieuze ervaring, aldus Amaladoss, is oneindig, onuitspreekbaar voorbij alle beperkingen. De persoon echter die de Werkelijkheid ervaart, snijdt deze ervaring op zijn of haar maat. Ervaring is historisch, cultureel en persoonlijk bepaald. Dit bepaald-zijn van de ervaring geschiedt onbewust, omdat het structureel deel uitmaakt van de ervarende persoon. Hij kan er zich van bewust worden als hij op een reflectieve manier zijn ervaring beschouwt. Het bepaald-zijn door de omstandigheden, het wortelen in een bepaalde context tekent zich duidelijker af naarmate iemand probeert uitdrukking te geven aan zijn ervaring. Hij is dan immers gedwongen dit te doen met de specifieke middelen van een bepaalde cultuur, tegen een achtergrond van een bepaald wereldbeeld, met behulp van een gegeven symbolisch systeem, in de context van een bepaalde geschiedenis.

Het zijn nu precies de culturele en sociale structuren die object van onderzoek zijn in de menswetenschappen en de sociale wetenschappen; en de theologie kan niet volledig een situatie en het bepaald zijn door de contextuele omstandigheden begrijpen en analyseren zonder de hulp van de verschillende wetenschappen en de analysemiddelen die zij tot hun beschikking hebben. Deze afhankelijkheid van de theologie mag en kan niet volledig zijn. De theologie heeft haar eigen insteek in

471 Immers zo stelt Amaladoss: "We need to understand, to make sense of our experience in the multiple context of a world view that underlies our perceptions, of the other sources of knowledge like the various sciences, and of the structure of meaning that we ourselves have created in terms of a philosophy, explicit or implicit." M. Amaladoss, *The Limitations...* (1987) 523.

472 Zie M. Amaladoss, *The Limitations...* (1987).

473 M. Amaladoss [...], *Towards...* (1981 TII) 44.

de werkelijkheid, een werkelijkheid die zij deelt met andere wetenschappen: "On the other hand it (de theologie) has to remain in dialogue with them and keep on challenging them and their perspectives on behalf of an experience that, in its origin and its outreach, transcends them. While being obliged to speak their language, theology has to use it precisely to challenge them."⁴⁷⁴

Een belangrijk tekort van de hedendaagse theologie ligt volgens Amaladoss in het feit dat zij nog steeds voor een groot deel de moderne natuurkunde, de menswetenschappen en de sociale wetenschappen negeert. Hij noemt het zelfs de wortel van de crisis van de moderne theologie en het christendom.⁴⁷⁵ Teveel nog gaat achter het theologiseren een aristotelisch-scholastiek wereldbeeld schuil; ofschoon theologen soms uitdrukkelijk voor een Bijbels wereldbeeld kiezen. Hoe dan ook: te weinig worden de wetenschappelijke ontdekkingen van de laatste eeuwen verdisconteerd in hun mogelijke invloed op kosmologie, antropologie en sociologie.

In Europa hebben groepen van theologen sinds het Tweede Vaticaanse Concilie hun werkwijze verlegd van een traditionele wijze van theologiseren naar een hermeneutische.⁴⁷⁶ Het probleem hier is, aldus Amaladoss, dat deze theologen een kleine club van intellectuelen vormen wier problemen eerder epistemologisch dan actueel van aard zijn. Ook verwijt Amaladoss hen dat ze voorbij zien aan moderne wetenschappen (d.w.z. 'sciences'), de geschiedeniswetenschap uitgezonderd. Hij is scherp in zijn kritiek. De theologen spreken volgens hem een esoterische en elitaire taal. "Their questions and answers tend to remain at a transcendental level, academic and abstract, rarely translated in terms of the nitty gritty of modern secular life."⁴⁷⁷

Het is noodzakelijk dat de theologie de identiteit en de bijdragen van de andere wetenschappen erkent en accepteert, teneinde haar eigen specificiteit te ontdekken. Vroeger beantwoordde een gemeenschap de vraag naar haar ontstaan in termen van een mythe. Mede door de ontwikkeling van de moderne wetenschappen is een mythische benadering ontmythologiseerd, hetgeen voor vandaag inhoudt aldus Amaladoss dat "...we are able to ask a properly theological question and give a theological answer that accepts and integrates the discoveries of the various sciences".⁴⁷⁸ Verder is het zo dat de theologie haar eigen werkelijke vraag, die een ultiem (ultimate) karakter heeft, niet kan stellen, zonder de realiteit te begrijpen met de hulp van de andere wetenschappen. De eerste fase van theologisch onderzoek moet volgens Amaladoss derhalve een interdisciplinair karakter

474 M. Amaladoss, *The Limitations...* (1987) 525.

475 M. Amaladoss, *Theological...* (1985) 73.

476 Kort karakteriseert hij hun werk als volgt: "They are in dialogue with contemporary philosophical trends – specially of the idealistic kind – and have tried to interpret the faith in the context of these newer horizons of understanding." M. Amaladoss, *Theological...* (1985) 75.

477 M. Amaladoss, *Theological...* (1985) 75.

478 M. Amaladoss, *Theological...* (1985) 77.

hebben.⁴⁷⁹ Amaladoss paste deze werkwijze toe in zijn proefschrift, dat handelde over de sacramentele theologie.⁴⁸⁰ Het Tweede Vaticaanse Concilie voerde veranderingen door op het gebied van de liturgie. De liturgie is sindsdien niet alleen veranderd, maar werd ook minder uniform. Zo kan zij aangepast worden aan het karakter en de tradities van de verschillende volkeren. Met name was Amaladoss geïnteresseerd in hoe criteria en een methode gevonden konden worden voor het ontwerp van een Indiase liturgie. Een belangrijk probleem lag hierin dat het Concilie enerzijds in *Sacrosanctum Concilium* had vastgesteld dat de liturgie bestaat uit "...een deel dat onveranderlijk is, als van Godswege ingesteld, en uit veranderlijke delen, die in de loop der tijden kunnen wisselen..."⁴⁸¹, maar anderzijds geen handreiking gaf om de onveranderlijke van de veranderlijke delen te kunnen onderscheiden.

Amaladoss ontdekte dat iemands opvatting over de structuur en functie van een sacramentele rite afhankelijk is van de symbooltheorie waar iemand mee werkt of vanuit gaat, want, aldus Amaladoss, sacramenten zijn symbolen. Het veld van de symbooltheorieën onderzoekend bracht Amaladoss bij de semiotiek. Semiotiek behelst de wetenschap van het teken. Volgens Ferdinand de Saussure is het de wetenschap "...which studies the life of signs in the heart of social life." Semiotiek beschrijft waaruit tekens zijn opgebouwd en door welke wetten ze worden gereguleerd.⁴⁸² Bij de toepassing van de semiotiek blijft voor Amaladoss de theologie primair, het gaat om *fides quaerens intellectum*. De sacramenten blijven voor hem 'de sacramenten van het geloof'. Het gaat hem bij de toepassing van een semiotische analyse dus niet om een verhandeling over de semiologie van de sacramentele riten in al hun aspecten. "I am only trying to make use, as a theologian, of certain types of analysis offered by the semiological method in order to understand the structure and functioning of sacraments as symbols in the light of the specific problem that occupies us, namely liturgical adaptation."⁴⁸³

16.3 Theologie als intermedium tussen de ervaring en het handelen

Hoe verhoudt theologie zich tot de praxis? Moet theologie leiden tot praxis? Het is moeilijk in te zien volgens Amaladoss hoe theologie zelf kan leiden tot praxis. Zij mist daartoe de kracht waarover de ervaring beschikt om engagement, 'commitment', te weeg te brengen. Amaladoss ziet theologie veeleer als de verbindende schakel tussen ervaring en handelen.⁴⁸⁴

479 M. Amaladoss, *Theological...* (1985). Als voorbeeld van Amaladoss zelf mag bijvoorbeeld gelden zijn bijdrage. M. Amaladoss, *Sociology and prayer* (1976).

480 M. Amaladoss, *Do Sacraments Change? Variable and Invariable Elements in Sacramental Rites* (1979).

481 Constituties en decreten..., *Sacrosanctum Concilium* (1967) nr. 21, 9.

482 M. Amaladoss, *Do Sacraments...* (1979) 38.

483 M. Amaladoss, *Do Sacraments...* (1979) 39.

484 "Between a spiritual experience that urges to action and a concrete project for action theology is certainly a necessary and important link." M. Amaladoss, *The Limitations...* (1987) 526.

Ondanks de beperkingen van de theologie blijft theologie nodig. Bewustwording is even noodzakelijk op religieus vlak als op economisch, sociaal en politiek niveau. Het is de functie van theologie om het vragen en de reflectie op gang te brengen en te ondersteunen. Symbolen geven te denken, stelt Amaladoss in navolging van Ricoeur. Behalve het ervaren zelf en het delen van ervaring, wil men er betekenis aangeven in relatie met andere kennis die men heeft. Symbolen zijn rijk aan betekenissen die gearticuleerd moeten worden. Verder vervult de theologie een noodzakelijke bemiddelingsrol tussen ervaring en actie, de weg van de ervaring naar de actie, naar het handelen verloopt via de reflectie. In een afsluitende omschrijving stelt Amaladoss dat theoloog-zijn niet gelijk staat aan “...to have mastered treatises and to have at one’s finger tips answers to all the questions that any one may ask, but to be alive to life and experience from day to day, to be able to ask questions, be familiar with a method of reflection and be ready for an ongoing search that does not forget its roots in the past, but is open to the future in constructive and creative ways.”⁴⁸⁵

16.4 Theologiseren in Indiase context

De theologie kan niet losgezien worden van de culturele omgeving waarin ze is gesitueerd. Amaladoss streeft naar en zet zich daarom in voor een Indiase theologie. Zijn vertrekpunt ligt in de ervaring van werken en leven in India, een arm ontwikkelingsland met een rigide sociale structuur, maar met een rijke culturele en religieuze traditie. Hij ziet zijn eigen rol als die van een actieve apostel van het goede nieuws van Christus, die de opgang van de mens naar het Rijk Gods – Gods geschenk aan alle volkeren – inspireert en aanmoedigt.⁴⁸⁶ Op het specifiek *Indiase* karakter van Amaladoss’ theologie zullen we nu nader ingaan.

16.4.1 THEOLOGIE IS CONTEXTUEEL EN INHEEMS

Theologie moet contextueel zijn. Indiase theologen moeten geen antwoord geven op vragen die elders – in een westerse context – geformuleerd zijn en die in een Indiase context veel minder relevant zijn. Het hoofdprobleem van de westerse christologie is hoe begrepen kan worden dat Jezus Christus ook God was. In de Indiase context moet men zich echter niet met dit probleem bezighouden maar met de vraag: hoe kan Christus begrepen worden als ‘enige’ bemiddelaar tussen een veelheid van andere bemiddelaars? Dat is een probleem dat door de religio-culturele context actueel is. Het gesecculariseerde Westen vraagt zich af of symbolen en sacramenten nog betekenis hebben. Het probleem in India zou moeten luiden: wat is bijzonder aan christelijke symbolen en sacramenten in een wereld die zo rijk is aan heilige plaatsen, pelgrimages etc.? Een westerse wereld die snel haar christelijke karakter verliest, is begrijpelijkerwijze druk bezig met de vraag: hoe kan de kerk weer contact krijgen met de wereld? ‘Ons’ probleem, in India,

485 M. Amaladoss, *The Limitations...* (1987) 529.

486 M. Amaladoss, *Iñigo in India* (1992) xiii-xiv.

aldus Amaladoss is veeleer: hoe brengen we alle religies tezamen om ze te laten samenwerken in een gemeenschappelijke dienstbaarheid aan de wereld?

Contextualisering is ook van toepassing op bevrijdingstheologie. Bevrijdingstheologie, een wenselijke ontwikkeling aldus Amaladoss, kan volgens hem niet zomaar naar de Indiase situatie worden overgeplant. De bevrijdingstheologie werd immers ontwikkeld in een overwegend christelijke context in Zuid-Amerika en is bovendien sterk Bijbels en christologisch georiënteerd. In India daarentegen moet er zij aan zij met leden van andere religies voor bevrijding gevochten worden. Bij een dergelijke samenwerking is een christelijke bevrijdingstheologie nauwelijks adequaat. Eerder bestaat er behoefte aan een bevrijdingstheologie die gebaseerd is op een breed humanisme dat iedereen van goede wil aanspreekt.

Een ander probleem voor de Indiase theologie in dit perspectief is dat er een te grote scheiding bestaat tussen de goed geschoolde en hoog ontwikkelde theologen enerzijds en een grote meerderheid van de bevolking (christenen zowel als anderen) anderzijds. Er moet bij de elitaire groep van theologen een grotere ontvankelijkheid worden geschapen voor de noden en problemen van de gemeenschap.

Theologie is reflectie over het leven. Een Indiase theologie moet derhalve opkomen vanuit een Indiaas christelijk leven en een Indiase werkelijkheid, zij moet inheems, 'indigenous' zijn. Feitelijk is het zo dat het 'Indianiseren' van de theologie geremd wordt door een ambivalentie die te maken heeft met het gericht zijn op twee culturen. Dit komt tot uitdrukking in het gebruik van het Engels; ook is het bronnenmateriaal dat gebruikt wordt bij de vorming van theologen veelal in het Engels of in een andere Europese taal gesteld. "Our cultural consciousness is heavily overlaid with foreign elements since our formation has been in terms of a foreign idiom...Still we cannot claim to have become identified with the European world-view. We are not fully identified with our own culture either...Thus we are equally alienated from (or equally partially identified with) two worlds, heirs to a hybrid esoteric subculture."⁴⁸⁷

Ook de methode(n) van theologie die vooralsnog gebruikt worden in India zijn niet aan de Indiase traditie en cultuur ontsproten. Met name hun seculaire en conceptuele karakter en de veelal historiserende benadering verraden dit. Het is maar de vraag aldus Amaladoss of de Duitse methode van exegese altijd de beste is. Een symbolische, narratieve benadering die dichter bij de Aziatische traditie staat, werpt waarschijnlijk een heel ander licht op de Bijbel. Schrift en traditie zijn slechts van waarde als zij een levend deel vormen van mijn huidige geloofservaring, stelt Amaladoss. Het zijn geen neutrale 'data' die men van buitenaf waarneemt.

16.4.2 THEOLOGIE IS HOLISTISCH C.Q. 'ADVAITISCH'

De wijze waarop men de verhouding tussen God en mens opvat en inzichtelijk maakt, kan binnen een Indiase context veel adequater dan in de recente westerse

487 M. Amaladoss [...], *Towards...* (1981 TII) 48.

traditie. De aristotelische filosofie die de basis was voor de scholastiek acht Amaladoss ontoereikend: "Apart from the fact that the material world is not the best model to help in the understanding of a transcendent world, in its decadence it became a rational-conceptual world of essences."⁴⁸⁸ Ook de existentialistische en personalistische filosofieën uit de jaren vijftig en de bevrijdingstheologie uit de jaren zeventig schieten volgens Amaladoss tekort.

Op zoek naar modellen om het transcendente te helpen begrijpen, negeert Amaladoss bij voorkeur de modellen die afkomstig zijn uit de fysische wereld. In plaats daarvan wil hij op consistente wijze modellen gebruiken die zijn afgeleid uit de menselijke ervaring, uit het domein van de persoonlijke en sociale relaties.

Het model van de advaitische relatie is volgens Amaladoss het geschiktste om de verhouding tussen God en mens te onderzoeken.⁴⁸⁹ Jezus spreekt van de volledige eenheid en wederzijds inwoning van de Vader en hemzelf en toch bidt hij tot de Vader. Jezus beschrijft onze relatie tot hem en tot de Vader in dezelfde termen (Joh. 17). Wanneer we bidden dan bidt de Geest in ons (Rom. 8). We bidden niet alleen door Christus, maar ook met hem en in hem (Joh. 15). God is niet slechts een 'Gij', maar ook een dieper 'Ik' – het Zelf. Voor Amaladoss is het advaitische model het enig geschikte model waarin dit begrepen kan worden. Wat is geloofs-ervaring meer, zo stelt hij, dan een zich bewustworden van deze relatie? In het verlengde hiervan ziet Amaladoss theologie als een onderzoeking (exploration) van deze relatie.⁴⁹⁰

Het of/of-denken dat de aristotelische logica kenmerkt, is niet toereikend om de advaitische relatie te onderzoeken. Het of/of-denken heeft wellicht zijn nut in de empirische wetenschappen, toegepast op de religieuze ervaring schept het echter een tegenstelling, een dichotomie tussen mens en natuur, tussen lichaam en geest. Het kan geen vat krijgen op de Godservaring; God die zowel immanent als transcendent is. Het kan ook geen vat krijgen op de ervaring van Jezus die zowel God als mens is. Het kan ook geen vat krijgen op de ervaring van de mens die zowel lichaam als geest is. Het of/of-denken moet vervangen worden door een en/en (both/and)-denken. Het Yin-Yang-teken is een goede symbolische expressie van het en/en-denken.⁴⁹¹

16.4.3 THEOLOGIE MET EEN DIALOGISCH KARAKTER

Een ander element in Amaladoss' theologische benaderingswijze is zijn positieve waardering van het pluralisme – inzake religies, theologie, de samenleving en cultuur in het algemeen – gekoppeld aan evenwel de opdracht tot dialogiseren. Er bestaat een onvermijdelijk theologisch pluralisme. Immers, de menselijke, culturele en historische context verschilt, de talen zijn verschillend: "Integrating these

488 M. Amaladoss [...], *Towards...* (1981 TII) 49.

489 Vgl. ook M. Amaladoss, *An Indian Reads St. John's Gospel: An Intra-religious Dialogue* (1992 WT).

490 M. Amaladoss [...], *Towards...* (1981 TII) 49/50.

491 M. Amaladoss [...], *Towards...* (1981 TII) 49/50.

various elements, it would be surprising, if there is no pluralism at the level of theology, though it seems that pluralism at the level of ultimate reflections is unsettling to many.”⁴⁹²

Als de primaire plaats van theologie ‘life-experience-in-community’ is, dan is de ervaring van India vandaag multi-religieus. Theologie in India moet daarom dialogaal zijn. De christen in India kan de ultieme geloofsvragen niet stellen zonder in dialoog te treden met het geloof van de ander. Het wordt vereist door de historische context van zijn leven. Een Indiaas theoloog kan volgens Amaladoss niet theologiseren binnen de veilige muren van zijn christelijke geloof, alsof de andere religies niet zouden bestaan. De andere religieuze tradities treden zijn ervaring en reflectie binnen als integrale elementen. Zijn theologie moet daarom dialogaal zijn. Men kan geen christologie ontwerpen in India zonder haar te bezien in de context van de verschillende wegen waarop God kenbaar is voor de mens.

Dialoog heeft voor Amaladoss een maatschappelijk en ethisch-politiek karakter. Dialoog moet in het licht gezien worden van de noodzaak van religies samen te werken aan hun gezamenlijke taak om een multi-religieuze samenleving religieus te inspireren. Wederzijds begrip is geen doel in zichzelf maar “...only means to another end of common spiritual animation of society. Religion is not for its own sake, but for life. The goal of inter-religious dialogue therefore is common prophetic action.”⁴⁹³

16.4.4 THEOLOGIE MET EEN PERSOONLIJK KARAKTER

Dialoog werpt geen vruchten af als men er niet persoonlijk in geïnvolveerd is. Theologie is reflectie op geloofservaring, en geloof is niet slechts een intellectueel toestemmen in iets; nee, zo stelt Amaladoss, het is een persoonlijk engagement, ‘a personal commitment’. De theoloog heeft uiteraard een rol in het geloofsleven van de gemeenschap, maar alleen wanneer de geloofservaring gepersonaliseerd is in de theoloog heeft zijn theologiseren waarde.

Het element van het ‘persoonlijke’ speelt een rol in Amaladoss’ opvatting van de eenheid die ten grondslag ligt aan alle religies. Religieuze verschillen kunnen daarom niet worden voorgesteld als louter symbolen van het ene absolute. Een relatie heeft een uniek karakter aldus Amaladoss. “A relationship cannot be added to; it can only be deepened.” Dit geldt ook voor het religieuze. Een bepaalde relatie, zoals de persoonlijke relatie tot God in het christendom, kan niet worden gerelativeerd door andere relaties, hoewel de eigen relatie altijd verbeterd kan worden. “Two people may love the same person. Both may share experiences and understand what loving is. But this encounter does not make their relationships the same or interchangeable...Jesus and Krishna may be mediations to a Christian and a Hindu respectively to experience the mystery of God. But this does not

492 M. Amaladoss, *Theological...* (1985) 78.

493 M. Amaladoss, *Inter-religious Dialogue and Communication* (1992 WT) 156.

mean that Jesus and Krishna are the same or that the differences between them are not important or that they are functionally equal.”⁴⁹⁴

16.4.5 THEOLOGIE MOET KRITISCH ZIJN

Theologie moet kritisch zijn. “Theology, in so far as it meditates and reflects upon the Word that is being constantly addressed to the Community, has a critical role towards a world and a Church that are in the process of growing towards eschatological perfection.”⁴⁹⁵ De kerk moet er altijd voor waken zelfgenoegzaam te worden, en zich aan te passen aan en in te passen in het heersende systeem, en zo het risico te lopen economisch, sociaal en politiek onrecht te sanctioneren of door de vingers te zien. Deze kritische functie van de theologie zal Amaladoss vooral uitwerken in een missiologisch kader. De missionaire taak van de kerk, van de geloofsgemeenschap schuilt in – wat hij dan noemt – het profetische. De christen c.q. theoloog, tenslotte, moet volgens Amaladoss een kunstenaar zijn, iemand met een esthetisch zicht op de werkelijkheid. “Only an integral, total vision will be creative, rising beyond the fragmentations, and alienations of contemporary life, with that spontaneity and freedom which only an inspiring and attractieve can call forth.”⁴⁹⁶

17 De wereld als symbool

In het bovenstaande werd een beeld geschetst van de theologische opties van waaruit Amaladoss vertrekt en hoe hij het instrumentarium van de theologie in principe wil gebruiken. In de komende hoofdstukken zullen we uiteenzetten waarin een toepassing van zijn theologische opvattingen resulteert. Anders geformuleerd: vanuit het beeld van de constructie van de ‘machine’, zijn we nu geïnteresseerd in de werkwijze van de ‘machine’.

We zijn daarbij niet in alles geïnteresseerd. Aanhakend bij het beeld van de machine: wij hebben met name belangstelling voor die ‘mechanieken’, ‘rotaties’ en ‘processen’ die een aandeel leveren in het theologische wereldbeeld van Amaladoss. Nu hebben we reeds vastgesteld dat dit wereldbeeld een symbolisch wereldbeeld is. Een eerste toegang loopt via zijn dissertatie waarmee hij in 1972 promoveerde en waarvan hij een bewerking uitgaf in 1979: “Do sacraments change?”.

17.1 *Do Sacraments Change?*

We gaven al aan dat in Amaladoss’ dissertatie het symbool, met name het sacrament, in semiotisch perspectief staat. Er bestaan uiteraard andere benaderingen van het symbool, zoals in de godsdienstwetenschap, sociologie en psycholo-

494 M. Amaladoss, *Praying...* (1992 WT) 58.

495 M. Amaladoss [...], *Towards...* (1981 TII) 54-55.

496 M. Amaladoss [...], *Towards...* (1981 TII) 55.

gie.⁴⁹⁷ Het symbool in semiotisch perspectief bezien, impliceert dat symbolen opgevat worden als middelen van communicatie.⁴⁹⁸ De semiotische symboolanalyse analyseert behalve wat symbolen zijn en hoe zij intern gestructureerd zijn dus ook hoe symbolen functioneren als zij een boodschap overbrengen. Spreken over aanpassingen ('Adaptations') van sacramentele riten, is hen denken in termen van tekens. Deze tekens geven een boodschap door.

Het project van liturgische aanpassing vraagt derhalve een studie van de sacramentele symbolen als middelen van communicatie. Sacramenten, liturgische handelingen in het algemeen ziet Amaladoss als symbolen of symbolische actie. "It (d.w.z. liturgical action) is a symbolic action which has, like all symbols, a 'double meaning' structure (...) We perceive a second meaning in and through a first meaning. They are inseparable. Similarly sacramental action washes and anoints; but these actions are symbolic of new birth and consecration. That is why we call it a symbolic action."⁴⁹⁹

Over het probleem van de veranderlijke en de onveranderlijke elementen van de sacramenten – het vertrekpunt van Amaladoss' beschouwingen, bestaat een lange traditie, die de tijdsperiode van Augustinus tot en met de neoscholastiek beslaat.⁵⁰⁰ De traditionele sacramententheologie schoot tekort omdat zij sacramenten 'objectief' beschouwde als realiteiten los van de gemeenschap die ze vierde. In haar poging ze te analyseren en te interpreteren gebruikte ze begrippen die ontleend waren aan de fysische wereld, met name de fysica van Aristoteles.⁵⁰¹ De semiotische analyse toont aan dat een sacrament niets is zonder context.⁵⁰² Het gaat immers om tekens en de overdracht van boodschappen, en voor de overdracht van boodschappen is de activiteit en de receptiviteit van mensen noodzake-

497 Amaladoss beschrijft ze in het kort in: M. Amaladoss, *Do Sacraments...* (1979) 39-47

498 Het symbool heeft een metaforisch karakter, het kenmerkt zich door betekenisoverdracht. Er vloeien als het ware twee (betekenis-)werelden in samen. De betekenis van het begrip symbool licht Amaladoss uitgebreid toe in een Appendix. Een kernmoment schuilt hierin dat het symbool heeft: "...a relation of analogy between its signifier and signified". Vuur kan een symbool van de liefde zijn want beiden zijn 'verzegend'.

499 M. Amaladoss, *Do Sacraments...* (1979) 51.

500 Deze problematiek bespreekt Amaladoss in vogelvlucht in Hoofdstuk II *Provided their substance is preserved...*, M. Amaladoss, *Do Sacraments...* (1979) 17-28.

501 "Signs are things which signify. Since signs as such cannot do anything the notion of cause is added. Minister and intention are added as it were from outside. An elaborate theory of instrumental causality is developed. In spite of the attempts of St. Thomas to attribute power not to the sign but to spiritual reality that is signified, the sign itself is made into a cause. Here we see the result of a general scholastic tendency to approach human-spiritual realities with notions borrowed from cosmology...An effort to be objective lead to the reification of human-spiritual realities. In the course of such analogical use of cosmological language, the aspect of analogy is soon forgotten and the result is a speculation that is impersonal." M. Amaladoss, *Do Sacraments...* (1979) 109.

502 De semiotische analyses van verschillende elementen van de liturgie die Amaladoss vanaf hoofdstuk 4 uitvoert zullen we hier niet recapituleren; ze zijn voor onze context ook niet van belang.

lijk. Het sacrament is niet slechts een symbool dat in het abstracte geanalyseerd kan worden. Nee – aldus Amaladoss – “It is something to be lived. It has an incorporated reference to a given human situation.”⁵⁰³ Sacramenten verlangen een menselijke context die onontbeerlijk is. We kunnen niet spreken over sacramenten – aldus Amaladoss – zonder het te hebben over de ‘Church-in-act’.⁵⁰⁴ Sacramenten zijn zoals gezegd voor Amaladoss symbolische handelingen. De notie van symbolische handelingen of uitdrukkingen brengt de *menselijke* dimensie terug in de sacramentele theorie. Bovendien is hij van mening dat wanneer een symbolische handeling een religieuze rite is het een *spirituele* dimensie veronderstelt.

Wat betekent dit alles voor de vraag die de aanleiding vormde voor Amaladoss’ onderzoek, namelijk de ‘substantie’-vraag met betrekking tot het sacrament? Wat is het element dat het sacrament haar fundamentele betekenis geeft? Dat is voor Amaladoss de inter-persoonlijke gebeurtenis. Het is een symbolische handeling van een gemeenschap die beleefd en ervaren wordt. Het sacrament is menselijk, echt. Het drukt symbolisch de spirituele ervaring uit. Maar het valt niet samen met een ‘ding’ of een ‘formule’. Zijn er naast deze ‘substantie’ andere onveranderlijke elementen te onderscheiden? De doop als initiatie-rite en het maal als symbool van gemeenschap zijn universele symbolen die onveranderlijk blijven. Brood en wijn bij de eucharistie zijn echter materiële elementen die buiten de fundamentele betekenisstructuur liggen. Het gaat niet om het brood maar om het brood als symbool van voeding.

Met betrekking tot Amaladoss’ studie kan men vast stellen dat voor hem typerende invalshoeken reeds herkenbaar zijn. Religiositeit en in het bijzonder theologie dienen in contact te blijven met de levende ervaring, met menselijke gemeenschap. Ze worden dor en onvruchtbaar als ze in abstracte bespiegeling blijven steken. Dit geldt voor de klassieke sacramententheologie, waar Amaladoss graag afscheid van neemt. Het geldt wat Amaladoss betreft evenzeer voor moderne theologen die met een ‘philosophico-anthropological approach’ leren dat de mens niet zonder symbolen kan leven. “This philosophico-anthropological approach tells us the ‘Why?’ of symbols. But it cannot give us the ‘How?’ nor the ‘What?’ of symbols.”⁵⁰⁵ Het is niet toevallig dat in de conclusies die Amaladoss aan het eind van zijn studie trekt, die een antwoord geven op de vraag wat het substantiele element vormt in het sacrament, begrippen voorkomen als ‘menselijke dimensie’, ‘spirituele dimensie’, ‘Church-in-act’, ‘inter-persoonlijke gebeurtenis’ en ‘gemeenschap’. Zij behoren tot de sleutelbegrippen van het Amaladossiaanse universum. Het zijn elementen die ook eigen zijn aan het vernieuwingsdenken van het Vaticaanse Aggiornamento enerzijds, zij gaan terug op en sluiten aan bij het Indiase wereldbeeld anderzijds.

503 M. Amaladoss, *Do Sacraments...* (1979) 94.

504 M. Amaladoss, *Do Sacraments...* (1979) 97.

505 M. Amaladoss, *Do Sacraments...* (1979) 47.

Het symbool staat in Amaladoss' dissertatie in de specifieke context van de liturgie. In de latere publikaties zou hij nog vele malen het symbolische ter sprake brengen, en niet alleen in relatie tot het liturgische. Sebastian Elavathingal heeft hiervan een goed overzicht geschetst in zijn studie over christelijke kunst in Indiaas perspectief.⁵⁰⁶ Vooral in de jaren zeventig vormden Indiase spiritualiteit en de rol van de kunst onderwerpen waarover Amaladoss regelmatig publiceerde.⁵⁰⁷ Hij ontwierp als het ware "An Aesthetic view of Christian Life".⁵⁰⁸ Daarbij moet men voor ogen houden dat in de Indiase traditie kunsten als architectuur, dans en muziek niet alleen middelen zijn voor zintuiglijk genot, zij kunnen ook beschouwd worden als wegen tot (ervaring van/realisering van) het zelf. De beoefening van kunsten leidt tot een authentieke en integrale ervaring van vervulling.

Amaladoss wijst erop dat vooral in de Bhakti-traditie⁵⁰⁹ het esthetische figureert in de context van het religieuze. 'Image worship' speelt een belangrijke rol in de Bhakti marga. De aanwezigheid van de godheid wordt geconcretiseerd in het beeld door mantras en rituelen die in een bepaalde situatie van toepassing zijn. Het beeld is niet God zelf en het wordt ook God niet. Het is enkel de plaats waar God op een speciale wijze aanwezig wordt. Geconcretiseerd in het beeld wordt hij als een geëerde gast behandeld. Hij wordt verwelkomd, krijgt een plaats aangeboden, water wordt gegeven om zich te wassen, hij krijgt nieuwe kleding en juwelen aangeboden. Dan ontvangt hij parfum, bloemen, wierook, licht en voedsel en wordt hij onderhouden en aanbeden. De hele ceremonie – aldus Amaladoss – bestaat uit zestien *upacaras* (of 'gestures of honour'). Zij worden uitgevoerd in woord en gebaar met de toepasselijke materialen. Het ritueel staat bekend als *puja*.

Het is duidelijk – aldus Amaladoss – dat het hele proces van verering en aanbidding een sterk symbolisch karakter heeft. Het drukt in woord en gebaar een fundamentele houding uit. Zonder deze houding zouden symbolen betekenisloos en ritueel leeg zijn. Het is in de context van 'image worship' dat kunsten als

506 S. Elavathingal (1990). Met name: *Christian Self-Realization through Creative Participation according to Michael Amaladoss*, 257-280.

507 Zie o.a. M. Amaladoss, *The Christian and Creativity* (1972); *Searching Together* (1973); *Towards an Indian Christian Spirituality* (1973); *Art and Spirituality in India* (1973); *Bhakti Marga* (1976); *Indigenous Theology and Spirituality* (1976); *Karma Marga* (1976); *Initiation to Bhajan* (1976); *Initiation to Namjap* (1976); *Symbol and Mystery* (1977); *Sadhana: Margas and Methods* (1978); *Music as Sadhana* (1982).

508 S. Elavathingal (1990) 257.

509 Bhakti Marga is een van de vier *marga's* (wegen) die begaan kunnen worden met betrekking tot *sadhana*. Amaladoss geeft de volgende omschrijving: "Bhakti stands for a specific religious attitude and sentiment of which the essential features are faith in, love for, and trustful surrender to God. The Bhakti way to realization centres round the preception of God as a person whom one can love and worship. There are three great traditions of bhakti in India today, namely Saiva, the Vaishnava and the Sakti ones." M. Amaladoss, *Bhakti marga* (1976) 157. Deze en de twee volgende alinea's hebben betrekking op dit artikel.

muziek, beeldhouwkunst architectuur en dans een plaats hebben gevonden in de Hindoe-*sadhana*. Muziek en dans dienen om de fundamentele houding uit te drukken die de Bhakti marga typeert. Amaladoss is gefascineerd door het volledige gebruik van alle beschikbare expressiemiddelen. Christenen weten daar doorgaans niet veel raad mee aldus Amaladoss. De argwaan ten opzichte van de toepassing van dergelijke rituelen zal verdwijnen als we ze zouden leren zien als volledig symbolisch van aard. Alleen dan zouden we de essentiële plaats realiseren van symbolen en rituelen in de poging van de mens zich uit te drukken in aanbidding en gebed.

Een holistische levensvisie mag kunst en schoonheid niet negeren en alleen maar correct gedrag en waarachtig denken benadrukken. De creativiteit van de kunstenaar bestaat erin de vorm manifest te maken in de materie. We moeten dat overigens niet in platoonse zin opvatten. Vorm en materie zijn geen ideeën die een schaduwbestaan leiden, integendeel aldus Amaladoss, zij zijn het resultaat van de confrontatie tussen de creatieve verbeelding van de kunstenaar en het materiaal, en dat materiaal kan bestaan uit woord, geluid, kleur, steen of ruimte.⁵¹⁰

Ook de kunstenaar – en niet alleen de kunstliefhebbers die het kunstwerk bekijken als het af is – ervaart in dit creatieve proces plezier en verwondering. Daarom is een kunstwerk “perceived in its perfection... a revelation”.⁵¹¹ De openbaring van God in natuur en geschiedenis heeft ook een artistieke of esthetische dimensie. Goddelijke openbaring is niet puur spiritueel: “God communicates himself through matter by in-forming it creatively...History and nature, therefore, embody the message of God, and this message is the surplus significance revealed in them by the creative act of God.”⁵¹² De gave om de goddelijke boodschap – zowel verborgen als in de wereld geopenbaard – te begrijpen is voorbehouden aan hen die de wereld zien als een symbool. De wereld is een werk van goddelijke creativiteit, het is niet louter een objectief materieel teken, maar een ervaringsmatige spirituele presentie.

17.2 De wereld als symbool

De ‘wereld als symbool’ is een geliefd thema van Amaladoss. Het behoort tot de sleutelbegrippen van zijn denken. We treffen het aan in zijn ‘Indiase lezing’ van het Johannesevangelie.⁵¹³ Behalve dat hem als Indiër Johanneïsche symbolen als Woord, Leven, Licht, Brood, Water vertrouwd aandoen, beklemtoont Amaladoss vooral dat de johanneïsche symboliek leidt tot sacramentalisme. De passages⁵¹⁴ waar hij dat uitlegt, zijn niet zo helder, maar worden begrijpelijk als we de conclusies van zijn proefschrift in de herinnering roepen. Het meest fundamentele

510 M. Amaladoss, *The Christian...* (1972) 254-55, aangehaald bij S. Elavathingal (1990) 260.

511 S. Elavathingal (1990) 260.

512 S. Elavathingal (1990) 260.

513 M. Amaladoss, *An Indian reads St. John's Gospel* (1992 WT) 69-85.

514 M. Amaladoss, *An Indian...* (1992 WT) 83-85.

van het sacrament schuilt voor Amaladoss in het inter-persoonlijke gebeuren, het aspect van 'mensen in gemeenschap', een gemeenschap die heilvol is.⁵¹⁵ Het gemeenschaps- of eenheidsmotief treft hij bij uitstek aan in het Johannes-evangelie. Amaladoss stelt vervolgens dat het gebod der liefde *niet* slechts een "ethical imperative consequent upon an ontological indicative" is. Nee, liefde is: "unity-in-action. One cannot be in Christ without being in the Father and in the Spirit. Similarly one cannot be in Christ without also being in one's brother and one cannot really be in one's brother without being in Christ. All these mutual indwellings are only different aspects of one and the same communion."⁵¹⁶ Dit aspect van gemeenschap, de wederzijdse liefde tussen broeders heeft een zichtbare, menselijke en ervaringsmatige dimensie. Deze zichtbare dimensie roept voor ons – als een symbool – niet alleen de onzichtbare diepten van het mysterie op, maar maakt het echt en feitelijk als een soort sacrament. Deze sacramentaliteit van wederzijdse liefde beschouwt Amaladoss als het nieuwe in het *nieuwe* gebod. De eenheid en gemeenschap onder de gelovigen verkrijgt zijn hoogste aardse verwerkelijking in de eucharistie onder het symbool van het gemeenschappelijke maal. De eucharistie sacramentaliseert – aldus Amaladoss – verder de eenheid van de gemeenschap van gelovigen met Jezus, omdat het brood en de wijn, door hen gedeeld, in sacramenteel opzicht het lichaam en het bloed van Christus zijn. "Behold the Universe in the glory of God", "Zie de Wereld in de glorie van God" roept de Isha Upanisad. Amaladoss echter – als lezer van het Johannesevangelie – ontdekt vervolgens dat dat de glorie van het Woord is, "vol van genade en waarheid" (1:14). Het idee van de 'Wereld als symbool' treffen we eveneens aan in een verhandeling over Karma marga.⁵¹⁷ Hier beschrijft Amaladoss een aantal elementen die de gebedservaring karakteriseren van hen die de Karma marga⁵¹⁸ beoefenen en reflecteert hij over hun betekenis in de ontwikkeling van Indiase christelijke vormen. Voor Amaladoss is de wijze waarop Gandhi en Tagore Karma marga – in de moderne tijd dus – opvatten, de ware belichaming ervan. Gandhi heeft in de jaren dertig een korte samenvatting geschreven van zijn levensideaal.⁵¹⁹ Voor Amaladoss is dit blijkbaar een bron van inspiratie, want hij heeft bij verscheidene gelegenheden daaraan gerefereerd.⁵²⁰ We geven een fragment: "I

515 In de zin van *Lumen Gentium* waar Amaladoss zich graag op beroept. Vgl. *Lumen Gentium* 10: "God heeft de vergadering van hen die gelovend naar Christus opzien als naar de bewerker van het heil en het beginsel van eenheid en vrede samengeroepen en tot de Kerk gemaakt, om voor allen en ieder afzonderlijk het zichtbare sacrament te zijn van deze heil bringende eenheid." Constituties en decreten..., *Lumen Gentium* (1967) nr. 10, 60.

516 M. Amaladoss, *An Indian...* (1992 WT) 83-84.

517 M. Amaladoss, *Karma marga* (1976).

518 "Karma means action, more particularly ritual action. The karma marga finds a means of salvation in action." M. Amaladoss, *Karma marga* (1976) 171.

519 Bestemd voor *Contemporary Indian Philosophy*, edited by S. Radhakrishnan and J. N. Muirhead (London, 1936).

520 Onder andere in M. Amaladoss, *An Indian...* (1992 WT) 84.

often describe my religion as Religion of Truth...The bearing of this religion on social life, is or has to be seen in one's daily social contact. To be true to such religion one has to lose oneself in continuous en continuing service of all life. Realisation of Truth is impossible without a complete merging of oneself, in and identification with, this limitless ocean of life. Hence, for me, there is no escape from social service, there is no happiness on earth beyond or apart from it. Social service here must be taken to include every department of life. In this scheme there is nothing low, nothing high. For, all is one, though we seem to be many."⁵²¹

Hier – aldus Amaladoss – is sprake van een perceptie van het vele als de manifestatie van het ene. In deze visie wordt ervan uitgegaan dat terwijl het ene de grond en de bron van het vele is, het ene niet bereikt kan worden dan alleen in en door het vele. "The only way to find God is to see Him in His creation and be one with it." Wederom een uitspraak van Gandhi.⁵²² Deze universele liefde wordt de mens niet zomaar gegeven, stelt Amaladoss. Zij moet verworven worden in een leven van strikte ascese waarbij denken, doen en spreken onder controle zijn. Een leven dat zo is ingericht "...as a constant manifestation of love and a ceaseless pursuit of Truth, not in the abstract, but in the every day events of life, becomes living prayer."⁵²³

Rabindranath Tagore belijdt een religie van de dichter. Voor hem is God de grote kunstenaar die zichzelf uitdrukt in de wereld. In de schoonheid van de wereld ervaart Tagore de scheppende ('creative') kracht van God. De wereld is daarom niet iets dat afgewezen moet worden maar iets waaraan men plezier dient te beleven. Een dergelijke ervaring zo meent Amaladoss is misschien alleen weggelegd voor kunstenaars en dichters. Niettemin wijst het volgens hem naar een fundamentele structuur in de werkelijkheid die ervaarbaar is voor een ieder die daartoe in staat is. Niet iedereen kan kunstwerken maken, maar iedereen kan wel "the play of the Supreme Person revelling in image making" ervaren. In een dergelijk wereldbeeld heeft een negatieve opvatting van wereldmijding geen plaats.

Amaladoss is van mening dat Karma marga in Gandhi en Tagore "comes into its own", we zeiden het reeds. Het upanisadische inzicht, opgevat als wereldbetrokkenheid, wordt in hun levensvisie niet vergeten aldus Amaladoss. Het wordt echter niet aangewend om de realiteit van de wereld betekenisloos te maken met betrekking tot uiteindelijke bevrijding, integendeel het wint aan diepte. En dan: "The world becomes a symbolic reality: it leads to Atman-brahman, which cannot be realized apart from it. Thus it becomes possible to relate oneself to the ultimate in the world, through action in the world."⁵²⁴ 'De wereld als symbool' is Amaladoss' formulering voor een positieve waardering en opvatting

521 Geciteerd bij M. Amaladoss, *Karma marga* (1976) 178.

522 *Harijan*, 29/8/36, geciteerd bij M. Amaladoss, *Karma Marga* (1976) 178.

523 M. Amaladoss, *Karma marga* (1976) 178.

524 M. Amaladoss, *Karma marga* (1976) 179.

van de wereld. Hierin gaat hij mee zoals we hebben kunnen zien, met de belangrijke hindoeïstische hervormer die Gandhi is. Een punt dat in dit verband ook naar voren kwam en waaraan Amaladoss eveneens belang hecht, is de opvatting dat zowel 'action' als 'contemplation' gelijkelijk gewaardeerd moeten worden. Het zijn beiden symbolische expressies van dezelfde betrokken houding ten opzichte van de Heer. Op beide manieren kan men zich tot hem verhouden.

17.3 De wereld als Godsgeschenk

Dat een positieve, symbolische wereldbenadering een rode draad vormt in het denken van Amaladoss, wordt bevestigd in een werk over spiritualiteit dat in 1992 het licht ziet.⁵²⁵ Amaladoss gaat – als navolger – hier de dialoog aan met de spiritualiteit van Ignatius van Loyola. Wederom bemerken we dat hier de centrale Amaladossiaanse thema's terugkeren. Men kan stellen dat dit werkje bij uitstek een overzicht biedt van de centrale opvattingen van Amaladoss. Daarbij merken we op dat de dialoog met Loyola amper nieuwe elementen toevoegt aan het basispatroon van Amaladoss' opvattingen. Concentreren we ons nu Amaladoss' symbolische wereldbenadering in dit werk, dan is vooral het eerste hoofdstuk "Towards a New World" van belang.

De religieuze interpretatie van de wereld verloopt via oorsprongsmythen en eschatologische mythen, zo stelt Amaladoss. Oorsprongsmythen verhalen hoe de dingen totstandkwamen en waarom ze zijn zoals ze zijn. Eschatologisch mythen geven weer waarheen de wereld zich beweegt. Dit 'doel' wordt zo verhaald dat het de mensen in hun leven hier en nu beïnvloedt. Het vereist verandering, bekering, het is daarom uitdagend, profetisch.

Amaladoss stelt dat Ignatius in zijn *Geestelijke oefeningen* ook twee mythen heeft die een overeenkomstige rol vervullen: "grondbeginsel en grondslag" en de beschouwing "Om de liefde te verkrijgen". Zij vullen elkaar aan, verklaren elkaar en versterken elkaar. Zij hebben hun bron in de persoonlijke ervaring van Ignatius aan de oevers van de rivier Cardoner.

Het Ignatiaanse wereldbeeld dat daaraan ten grondslag ligt, wordt daardoor gekenmerkt dat de wereld door Ignatius gezien wordt als een geschenk. De wereld is een symbool in een interpersoonlijke dialoog van liefde en wederzijds schenken. In zijn wil nauw met ons in contact te treden, verwacht God van ons dat we antwoorden met onze liefde door onszelf en de wereld als geschenk aan God weer terug te geven. De geschiedenis wordt gezien als een kosmisch proces waarin alles van God komt en weer naar God terugvloeit. Het is evenwel geen 'automatisch' proces. Er is sprake van een 'dialoog tussen twee vrijheden', aldus Amaladoss. Deze dialoog van de liefde bereikt zijn hoogste uitdrukking en bemiddeling ('mediation') in het mysterie van Christus, en aangezien de dialoog niet automatisch verloopt, is het een project dat in de geschiedenis gerealiseerd wordt.

525 M. Amaladoss, *Iñigo in India* (1992).

Alles aan God geven is eigenlijk geven aan anderen. God liefhebben is de ander liefhebben, God lief te hebben in de ander en de ander lief te hebben in God. Alles offeren aan God is God zien in alles en alles in God. God wordt dus het principe van eenheid, niet alleen van alle mensen, maar van de hele wereld. Dit is het mysterieuze plan van God voor de wereld: om alle dingen tot een eenheid te brengen (Ef. 1,3-11). Alles aan God geven impliceert ook een gemeenschap opbouwen. De wereld is daarom niet alleen de context van het symbool, maar ook de bemiddeling ('mediation') van menselijke gemeenschap. Waar mensen verzameld zijn in Gods naam, is God met hen en in hen. Er is geen menselijke gemeenschap die tegelijkertijd niet met God in gemeenschap is.

Men kan zien hoe dit Ignatiaanse wereldbeeld verschilt van het huidige, zo meent Amaladoss. In het laatste wordt de wereld geëxploiteerd en 'geïnstrumentaliseerd' voor de individualistische, egoïstische en consumistische behoeften van mensen. Natuurlijk staat de wereld ons ten dienste aldus Amaladoss, net als wij ten dienste van de anderen staan. Wij zijn uitgenodigd de wereld te doorvorsen. Die kennis moet er echter toe leiden dat wij de wereld behandelen overeenkomstig haar aard en dat wij haar niet uitbuiten en mishandelen voor onze egoïstische doeleinden. Als wij de wereld, de natuur op een humane manier behandelen, humaniseren wij ook onszelf.

We kunnen de wereld zien als de manifestatie van God, zo stelt Amaladoss. We bevestigen de goedheid van de wereld, ook in materiële zin, wanneer we haar gebruiken voor de doelen die God ons heeft gegeven, namelijk het opbouwen van gemeenschap. De glorie en grootheid van God komt beter tot z'n recht wanneer de natuur het symbool en de bemiddeling wordt van menselijke broederschap en gemeenschap. We zien de rol van de natuur in de context van de wederzijdsheid van de Bijbelse verbondsliefde – aldus Amaladoss – als symbool in de relatie tussen God en mens. Deze relatie wordt in de Bijbel beleefd in termen van land: het land van vloeiende melk en honing, de woestijn en de verbanning waarin het volk zich aantreft en de nieuwe schepping die profeten hen als eschatologisch toekomst in het vooruitzicht stellen. De wonderen van Jezus bevestigen deze bemiddeling van natuur en wereld. De eucharistie als het delen van voedsel en de opbouw van gemeenschap tussen mensen onderling en tussen mensen en God ritualiseert de belofte en haar vervulling.

Amaladoss brengt daarbij het Indiase wereldbeeld naar voren. De functie van het offer was *loka-samgraha*, dat wil zeggen 'world maintenance', wereldhandhaving. Er werd voedsel aan de goden geofferd en aan de voorouders, de gasten, de dieren en aan zichzelf. Een dergelijke visie vertaalt een besef van kosmische 'fellowship' in een ritueel. Schenking en gastvrijheid worden bemiddelingen van gemeenschap. Aangaande onze houding ten opzichte van de wereld spreekt Ignatius van 'onverschilligheid'. Volgens Amaladoss wordt de intentie van Ignatius beter weergegeven als we zeggen "gelijkmoedigheid ('equanimity') die innerlijke vrijheid bewerkstelligt". In deze houding zijn verschillende dimensies te onderscheiden: "a positive appreciation of reality as it is, with its strong and weak elements, an acceptance of it, a respect for its proper identity and role in the plan of God for the world, a refusal to use it for one's own individual benefit or pleasure, a

readiness to make it a symbol of a higher purpose.”⁵²⁶ Het gaat dus niet louter om ‘onthechting’.

De boeddhistische traditie spreekt van het uitbannen van de begeerte, die de oorzaak is van het lijden. Amaladoss vindt dat hier niet voldoende, in theorie althans, het positieve engagement wordt benadrukt om een nieuwe wereld en een nieuwe mensheid op te bouwen, ook al bevat het zogenaamde achtvoudige pad strikte voorschriften voor moreel gedrag in de context van een gemeenschap of *dharma*. Het *Gita*-ideaal van *nishkama karma* is door moderne Indiase geestelijke meesters opgevat als een aansporing tot maatschappelijke actie.⁵²⁷ Het is belangrijk om zich te realiseren, aldus Amaladoss, dat de gelijkmoedigheid en de innerlijke vrijheid van Ignatius gericht was op het handelen in de context van het Koninkrijk Gods. Een nieuwe wereld en een nieuwe mensheid in gemeenschap met God vormt de focus van het Ignatiaanse wereldbeeld, aldus Amaladoss. Deze is noch anthropocentrisch of theocentrisch noch kosmocentrisch. De kosmos geeft uitdrukking aan een mysterie. Hij bemiddelt een relatie. Hij wordt ‘levend’ als een symbool.

Veel van de gedachten die Amaladoss ter sprake brengt zijn bekend, nieuw echter is de ecologische invalshoek die bij hem aan de orde komt. Over het thema ecologie en cultuur publiceerde hij in 1988 een artikel.⁵²⁸ Ook de ecologische problematiek, wordt aangesneden met de inmiddels bekende springplank van het symbolisme. Cultuur – zo stelt Amaladoss hier – is het middel waarmee de mens de wereld humaniseert en tot een woonplaats maakt voor zichzelf. In de eerste plaats wordt cultuur ervaren als een netwerk van relaties waardoor een massa getransformeerd wordt tot een gemeenschap. Een gemeenschap is een gestructureerd geheel waarin statussen en rollen worden gespecificeerd, verwantschapsrelaties worden verhelderd en gereguleerd, autoriteitsuitoefening en verantwoordelijkheid wordt vastgesteld. Het zijn de taal en het symbool die in deze transformatie van massa naar gemeenschap een bemiddelende rol spelen. In de context van een dergelijke gemeenschap verwerft de wereld een betekenis. De wereld wordt symbolisch. Zij bemiddelt relaties. De wereld wordt zo het medium van menselijke zelf-expressie. Niet alleen – aldus Amaladoss – in de zin dat het een object van menselijke creativiteit wordt, maar veel meer in de zin dat het het middel wordt van menselijke zelfbevestiging en wederzijdse communicatie. Hierin schuilt ook de oorzaak van het feit dat ‘wereldbeelden’ van cultuur tot cultuur verschillen.⁵²⁹

18 Kerk en Koninkrijk

De wereld denken als symbool. Het kan niet anders zijn dan dat een dergelijke positieve wereldbenadering een bepalende achtergrond vormt voor Amaladoss’

526 M. Amaladoss, *Iñigo...* (1992) 9.

527 Vgl. wat in de vorige paragraaf over Gandhi ter sprake kwam.

528 M. Amaladoss, *Ecology and Culture. Some Indian Perspectives* (1988).

529 M. Amaladoss, *Ecology and culture...* (1988) 41.

opvatting van Kerk. Zowel zijn wereldopvatting als zijn Kerkopvatting zijn niet alleen geworteld in het Vaticaanse denken, maar ze geven veelal ook een uitbouw te zien van het Vaticaanse gedachtengoed. Illustratief is in dit opzicht is zijn appreciatie van *Dei Verbum* met betrekking tot openbaring: "The aim is not to question what the Second Vatican Council has said on its decree *Dei Verbum*, but to suggest that there are other aspects that one could reflect on in the light of changing experiences and orientations."⁵³⁰ Laten we eerst echter een beeld schetsen van Amaladoss' kerkopvatting. Zoals we zullen zien, gaat het Amaladoss nooit om de Kerk *sec*, dat wil zeggen om de Kerk als institutie, maar altijd om de Kerk als gemeenschap die in het teken staat van de eenheid van het plan Gods en geïnspireerd en uitgedaagd wordt door het Koninkrijk Gods.

18.1 De eenheid van Gods plan

"De christen is gericht op de wereld juist om haar naar het voorbeeld van de verrezen Heer door de eeuwen heen voor te bereiden om Rijk van God te worden. Hij is een medewerker van God bij dit werk, van God, die het initiatief ertoe nam en die de uitvoering uiteindelijk zal voltooien. Deze éne opdracht...bevat drie deelopdrachten: dialoog met de andere godsdiensten, oecumene met de andere christenen en samenwerking met allen in het menswaardig maken van het leven op deze wereld. Deze drie deelopdrachten vormen samen de éne zending van de christen, die ze probeert uit te voeren niet tot eigen glorie maar tot glorie van Gods heilsplan met hem en met alle mensen."⁵³¹ Aldus vat A. Camps in essentie de strekking samen van wat het Tweede Vaticaanse Concilie leert over de missionaire activiteit van de Kerk. De eenheid van Gods plan die erin tot uitdrukking komt is voor Amaladoss van groot belang. Steeds zal hij daarom weer verwijzen naar de documenten zoals *Nostra Aetate* en *Ad Gentes*⁵³².

Amaladoss gelooft in een fundamentele gemeenschap van alle gelovigen die God zien als hun oorsprong en doel.⁵³³ Als we geloven dat de religies thuishoren in het plan van God met de wereld – stelt hij even verder in de tekst – dan betekent dat dat er een fundamentele gemeenschap tussen hen bestaat. Daarbij hoeft het niet zo te zijn dat allen hetzelfde zeggen in verschillende woorden, het kan ook complementair zijn. Verder "It could be a unity of structure or order. It could simply be a community of persons/groups who are bearers of different experiences and are in a converging movement of mutual influence and growth."⁵³⁴

Het doel van het Goddelijke plan is niet zozeer het redden van individuele zielen als wel een verzamelen, een verzoening, unificatie van alle dingen, niet alleen van alle mensen maar van de hele kosmos. In het symbool van het Koninkrijk Gods licht deze holistische realiteit op. In het plan Gods voor de eenheid van de mens

530 M. Amaladoss, *Revelation as Communication* (1992 WT) 40.

531 A. Camps (1966) 96.

532 Zie bijvoorbeeld M. Amaladoss, *A Call to Dialogue* (1992 WT) 1.

533 M. Amaladoss, *Praying together* (1992 WT) 55.

534 M. Amaladoss, *Praying...* (1992 WT) 57.

ziet de Kerk zichzelf als het sacrament: “het teken en het instrument, van de innige vereniging met God en van de eenheid van heel het menselijk geslacht” (LG 1).⁵³⁵ Het Koninkrijk Gods heeft niet alleen betrekking op de spirituele maar ook op de menselijke, culturele en politieke dimensie. Verlossing is de bevrijding en vervulling van de hele menselijke persoon-in-gemeenschap en reikt zelfs verder: verlossing omvat de hele kosmos.⁵³⁶

Wanneer mensen opgeroepen worden dit Gods plan te realiseren dan is dit een oproep tot medewerking die zich uitstrekt tot elk aspect van hun leven. Alle volkeren, culturen, religies worden opgeroepen samen te komen om dit Koninkrijk te vestigen. Dit holistische perspectief impliceert dus dat de hele geschiedenis een heilsgeschiedenis is. De aanwezigheid en het handelen van God is overal en van alle tijden en strekt zich uit tot iedere mens.⁵³⁷

Gods heilsplan heeft dus een kosmisch karakter, niet dat het eenvoudigweg geïdentificeerd kan worden met natuur en geschiedenis, maar – aldus Amaladoss – in de zin dat het het sleutelement in de geschiedenis verdisconteert en dat is: de menselijke vrijheid. Het is een wisselwerking tussen de vrijheden van God en die van de mens, tussen oproep en respons. Het heeft zowel een diep persoonlijk karakter als een gemeenschapskarakter. “Election, representation, solidarity and mission are creative and structural elements of this history.”⁵³⁸ De verbonden tussen God en de mens vinden plaats in de context van culturen en tradities. Zowel (goddelijke en menselijke) vrijheid als culturen zijn factoren van pluralisme. Maar dit pluralisme is geïntegreerd in het ene plan dat God heeft met de wereld. De eenheid van het plan van God is een eenheid van relaties. Relaties impliceren een pluraliteit van rollen en functies binnen een totaliteit – aldus Amaladoss.⁵³⁹ De eenheid waar het hier om gaat, kan alleen maar opgevat worden als iets dynamisch dat wederzijdse uitdaging en samenwerking omvat, maar behalve creatieve spanning kan het ook conflicten impliceren. Het doel van het proces van vereniging is het Rijk van God dat opgebouwd moet worden in en door de geschiedenis heen, door de ‘ministry’ van de Kerk, die het sacrament ervan is.⁵⁴⁰

18.2 Kerk: niet exclusief wel bijzonder

Ook in het licht van het kosmische karakter van Gods heilsplan zal het niet verwonderen dat Amaladoss’ beschouwingen over de Kerk gerelateerd worden aan andere religies. In een studie uit 1990⁵⁴¹ dient bijvoorbeeld als inzet van zijn overwegingen de vraag wat de speciale rol van de Kerk is in de heilsgeschiedenis in relatie tot de andere religies. Het idee van de Kerk als ‘sacrament’ biedt

535 M. Amaladoss, *The Church and pluralism* (1992 WT) 172.

536 M. Amaladoss, *Mission Today* (1989) 26.

537 M. Amaladoss, *Theological bases of the Pluralism of Religions* (1990 MATN) 228.

538 M. Amaladoss, *The pluralism of Religions and the Significance of Christ* (1990 MATN) 263.

539 M. Amaladoss, *The pluralism...* (1990 MATN) 264.

540 M. Amaladoss, *The Church and pluralism* (1992 WT) 173.

541 M. Amaladoss, *Dialogue and mission: conflict or convergence?* (1990 MATN) 186-192.

daartoe een goed vertrekpunt van reflectie, meent Amaladoss. Fundamenteel in het verlossingsproces is de ontmoeting tussen God en mens. Terwijl de sacramenten dergelijke ontmoetingen viëren, speciaal in relatie tot het paasmysterie, hebben zij geen monopolie over dergelijke ontmoetingen.

De ontmoeting en haar symbolische viering kunnen gevonden worden in verschillende vormen binnen andere religies. Het sacrament van de verzoening, als een viering van de Kerk, deelt echter in het structurele aspect van de Kerk, dat op zijn beurt weer verbonden is met het paasmysterie. Wat zijn de consequenties van de opvatting van de Kerk als een sacrament van verlossing? Welnu dit: de Kerk als sacrament stelt een mysterie tegenwoordig dat haar tegelijkertijd overstijgt – een mysterie dat verder reikt, niet beperkt door het sacrament. Het is voorbeschikt ('ordained') zich te ontwikkelen naar een altijd vollere realisatie van het mysterie. Aan de ene kant wordt het symbolische gerealiseerd in een concrete getuigende gemeenschap. Aan de andere kant is die realisatie noch uitputtend noch exclusief. "The Church in the world as the sacrament of the Kingdom. But its has no monopoly of God's action in the world."⁵⁴² De uiteindelijke criteria om de aanwezigheid van het mysterie te toetsen, binnen of buiten de Kerk, zijn echter de vruchten van de Geest – de waarden van het Koninkrijk Gods. De Kerk kan men niet gelijk stellen aan het Koninkrijk Gods. De term sacrament wijst terwijl het een echte relatie confirmeert naar een beperking, een niet-exclusiviteit.⁵⁴³

18.3 De Kerk dienstbaar

Amaladoss prefereert eerder een dynamisch dan een institutioneel Kerkbegrip. De Kerk is een groep mensen, is gemeenschap.⁵⁴⁴ "The Church is not primarily an organization. It is a group of people, a community that, inspired by the Spirit, listens to the Word and responds in acts of faith, hope and love – that is, in affirmation, celebration and service."⁵⁴⁵ Elders: "The Church is not primarily an institution but a community."⁵⁴⁶

Hij legt eerder de nadruk op het omvattende dan het uitsluitende van de Kerk. De Kerk maakt deel uit en staat in dienst van een grote kosmische beweging die het plan Gods is. Het Koninkrijk is daar een ideale verbeelding van, ze staat uit als belofte en is present als opdracht.

De Kerk is er niet voor haarzelf, maar voor de wereld. De hele Kerk heeft een missie in de wereld om het Koninkrijk Gods op te bouwen.⁵⁴⁷ De Kerk is in de wereld als het sacrament van dit Koninkrijk.⁵⁴⁸ Haar ogen zijn gericht op het

542 M. Amaladoss, *Mission Today* (1989) 80.

543 M. Amaladoss, *Dialogue and mission: conflict or convergence?* (1990 MATN) 186-192.

544 M. Amaladoss, *Models of the Church and the concept of ministry* (1976) 370.

545 M. Amaladoss, *Collaboration in Mission* (1990 MATN) 123.

546 M. Amaladoss, *Mission Today* (1989) 112.

547 M. Amaladoss, *Mission Today* (1989) 109. Vgl. ook *Priesthood and Formation* (1989) en *The Laity in the Church on Mission* (1990 MATN).

548 M. Amaladoss, *Priesthood and Formation* (1989) 530.

Koninkrijk waartoe en waarnaar het de wereld aanspoort door haar profetische instelling. De Kerk is dienaar van het Koninkrijk ten dienste van de wereld. De Kerk valt niet samen met het Koninkrijk, maar zij is er als pelgrim naar op weg. Het mag geen 'parallele' samenleving zijn, maar het moet in de wereld zijn als een 'leaven', op zekere wijze er in verloren zijn juist om het te transformeren.⁵⁴⁹ Een Kerk die ten dienste staat van een wereld die voortdurend verandert, moet zelf bereid zijn ook voortdurend te veranderen. Zij moet bij de wereld zijn, ze moet die begrijpen om haar te kunnen transformeren. De Kerk moet leren de tekenen des tijds te lezen. "The Church has to be constantly relevant to the present, at the risk otherwise of not having any impact on the ongoing history of peoples."⁵⁵⁰

Om te kunnen voldoen aan die taak mag de Kerk een aantal uitdagingen niet uit de weg te gaan. Ze dient creatief om te gaan met de spanning tussen institutie en charisma. Ook is er de uitdaging van pluralisme. De Kerk is immers verschillend van plaats tot plaats ten einde op de juiste manier in te spelen op de veranderende situaties in de wereld. En toch moet zij de eenheid van leven, perspectief en missie trachten te bewaren.⁵⁵¹

Het pluralisme heeft Amaladoss' belangstelling, want het is bij uitstek kenmerkend voor Azië en India in het bijzonder.⁵⁵² Pluralisme schijnt ons altijd als een bedreiging toe en we willen haar altijd herleiden tot een eenheid, maar wel vaak met een neiging om datgene te marginaliseren wat we niet kunnen vatten. Er valt iets voor te zeggen aldus Amaladoss om het pluralisme positief te benaderen, door het te zien als een uitdrukking van de rijkdom van God die zich weerspiegelt in de beperkte beelden van God die wijzelf zijn. In het pluralisme manifesteert zich de rijkdom en creativiteit van God. De variëteit is de maat van Gods oneindigheid. Pluralisme is een geschenk van God.⁵⁵³

Behalve dat God zelf een bron van pluralisme is, is ook de mens dat. De mens schept cultuur op basis van de natuur. Menselijke vrijheid en creativiteit gaan hier een beslissende rol spelen. Daarom bestaat er een verscheidenheid aan culturen, zij hebben wortels in de vrijheid en creativiteit van individuen en groepen: "There is variety here because there is no blueprint that they have to imitate."⁵⁵⁴ Ook religieus pluralisme laat zich zo begrijpen, hoewel er vele – andere – manieren bestaan om het te verklaren.

Hoewel Amaladoss het pluralisme positief wil benaderen, acht hij het niet juist om de ogen te sluiten voor de negatieve aspecten. Een veelheid aan uitdrukkingen veronderstelt dat iedere uitdrukking beperkt is. Veelheid aan relaties veronderstelt dat, hoewel iedere relatie uniek kan zijn, geen enkele echter zo totaal en holistisch

549 M. Amaladoss, *Mission Today* (1989) 109.

550 M. Amaladoss, *Mission Today* (1989) 110.

551 M. Amaladoss, *Mission Today* (1989) 111.

552 Vgl. M. Amaladoss, *The Church and Pluralism* (1992 WT).

553 M. Amaladoss, *The Church and Pluralism* (1992 WT) 167-168.

554 M. Amaladoss, *The Church and Pluralism* (1992 WT) 168.

is dat zij alle mogelijke aspecten omvat. Los van deze natuurlijke beperking is er ook de realiteit van de zondige mens "...quite capable of creating things and structures that not only differentiate, but separate, divide and oppose."⁵⁵⁵ Pluralisme is daarom ook een negatieve kracht die verdeeldheid, tegenstellingen en onrechtvaardige situatie bewerkstelligt. Het hoeft geen uitvoerig betoog dat Amaladoss het pluralisme, zowel naar zijn negatieve als positieve kanten, niet als het uiteindelijke stadium ziet. Alles is immers gericht en maakt deel uit van de eenheid van Gods plan, niet als een uniformiteit maar als een 'uniteit' die diversiteit overstijgt.

18.4 Mensen als belofte

Amaladoss' beklemtoont voortdurend het onderscheid tussen de Kerk als actuele grootheid en als eschatologische grootheid: haar Vervulling in het Koninkrijk Gods. De Kerk mag dan een sacramentele rol vervullen, het is echter uit den boze om Kerk en Koninkrijk nu reeds te identificeren. De Kerk is niet gelijk aan het Koninkrijk, ze staat in dienst van het Koninkrijk.

Het is opvallend dat wanneer Amaladoss uiteindelijke Vervulling ter sprake brengt – hetzij in de vorm van het Koninkrijk dat dient als richtend ideaal voor Kerkzijn, hetzij in individuele termen over het goddelijke 'mysterie' via introspectie en meditatie – dat dan 'het grotere ik' waar men mee in contact komt, altijd bezet is met beelden van harmonie en gemeenschap. Het gaat vooral om mensen: 'People as promise', mensen vormen de belofte.⁵⁵⁶

De nieuwe hemel en de nieuwe aarde die ons als hoop worden voorgehouden in het boek van de Openbaring worden beschreven als een gelukkige gemeenschap waarbij God 'thuis' is, vgl. Openbaring 21:3-4.⁵⁵⁷ Opvallend is dat het doel niet uitgebeeld wordt in materiële, kosmische of fysische termen. Het is een beeld van mensen van vreugde en vervulling, van broederschap met God. Het einde van de geschiedenis is niet een aards paradijs, het is een gelukkige en tevreden natie.

Dit accent op mensen als belofte staat in de lijn van de Bijbelse traditie, aldus Amaladoss. Hij verwijst in dit geval naar de lotgevallen van Abraham die opgeroepen wordt zijn land en zijn volk te verlaten en die de belofte krijgt: "Ik zal u tot een groot volk maken..." (Gen. 12:2) of Jacob die dezelfde belofte hoort: "een volk, ja een menigte van volken, zal uit u ontstaan en koningen zullen uit uw lendenen voortkomen." (Gen. 35:11) De nieuwtestamentische beelden van het banket en de heerschappij van God tonen in symbolische termen het beeld van een gelukkig volk. Deze beelden hebben toch iets statisch. Er bestaan – aldus Amaladoss – ook een aantal andere beelden van het Koninkrijk die een dynamischer perspectief geven. Het zaad dat uitgroeit tot een grote boom. (Mt 13:31-32). Het land met de grote oogst (Mt 13:3-23). De boomgaard met zijn grote oogsten (Joh. 15:1-5).

555 M. Amaladoss, *The Church and Pluralism* (1992 WT) 170.

556 Het menselijke aspect wordt vooral naar voren gehaald in een studie uit 1979.

557 M. Amaladoss, *People as Promise* (1990 MATN) 95 ev.

Deze beelden onderstrepen een aantal interessante aspecten. Het Rijk is iets dat groeit. Het is een historisch proces. De gelukkige gemeenschap is niet alleen het einde (end), maar ook een doel waarheen de geschiedenis zich beweegt. Deze groei is niet kwantitatief, maar kwalitatief en organisch. Het doel is vervulling. Het is niet wat men krijgt maar wat men wordt, wat iemand van zichzelf maakt. De creatieve Geest van God werkt van binnen. Geplaatst in een kosmische geschiedenis, het mysterie van Gods plan, neemt de belofte concrete vormen aan in het bijeen brengen van alle dingen met Christus als hoofd. Efeze 1:11,13-14. De belofte is een gift en een taak. Gods belofte gaat over mensen en de realisatie van deze belofte is een proces van groei. Deze groei is niet alleen een gave, maar ook een creatieve taak.

Het ware beeld van de nieuwe mens is niet die van de werker, maar van de schepper (creator). Er is misschien een tijd geweest waarin werken en scheppen samenvielen. Maar dat is tegenwoordig niet meer het geval. Terwijl arbeid talloze structuren voortbrengt die constant de mens onderwerpt, breekt schepping voortdurend door deze structuren heen. Het edelste aspect van de scheppende geest in mensen is de schepping van relaties en van een gemeenschap. "The deepest creative activity is to love."⁵⁵⁸ Hier is sprake van de wisselwerking van twee vrijheden en convergerende scheppende bewegingen. Er is een dialoog van vreugde (joy) en ontdekking. Mensen zijn historische wezens niet alleen omdat ze in de geschiedenis leven, maar ook omdat ze geschiedenis maken. Hun toekomst is wat ze er van maken. Werk is doelgericht. Scheppen is spel: het 'recreates' een ervaring, haar doel is gemaakt van de 'stuff' van vrijheid. In het werken doet men iets, in scheppen is men simpelweg – zichzelf.

Om jezelf te zijn, is geen speciale kennis nodig. Lief te hebben, te dansen, spontaan in zelfexpressies te zijn, te vieren, dat alles maakt deel uit van het menselijke leven. 'Creativity' is niet slechts voor een elite, het is mogelijk voor allen. Mensen humaniseren betekent hen vrij maken voor vierende bevestiging of bekrachtiging van leven. Mensen humaniseren houdt in het werken minimaliseren en het scheppen of de scheppende interactie tussen mensen maximaliseren.

In het verleden is er gevochten voor de vrijheid van het individu of een klasse. Vandaag moet de vrijheid van alle volkeren worden bevorderd. De nieuwe wereld kan niet het werk van een elite zijn. De massa's moeten bevrijd worden. Zij zullen hun wereld van liefde en leven scheppen, van vreugde en broederschap. Alleen zij kunnen de wereld veranderen. Christus is de nieuwe menselijke persoon. Hij is de scheppende geest die vrijheid brengt. "To make people free to create is our service to the world. That is the way God has chosen to make real his promise of a new heaven and a new earth. 'Now I make all things new' (Rev. 21:5)"⁵⁵⁹.

In een latere studie zal Amaladoss het collectief-humane, het menselijk-relatieve en menselijk-communicatieve betrekken op openbaring: openbaring als communi-

558 M. Amaladoss, *People as Promise* (1990 MATN) 102.

559 M. Amaladoss, *People as Promise* (1990 MATN) 103.

catie: "Revelation as God's self-communication to people".⁵⁶⁰ Aangezien openbaring een communicatieve relatie impliceert, kan er ook geen sprake zijn van openbaring als zij niet door iemand wordt ontvangen.

18.5 Kerk en Koninkrijk

Samenvattend kunnen we vaststellen dat als Amaladoss reflecteert over de Kerk, dat het dan bijna altijd de Kerk-in-een-groter-verband betreft, een Kerk die sterk begaan met en diep geïnvolveerd is in de wereld. Met het begrip Kerk zijn daarom een heleboel andere begrippen verbonden die bij voorkeur allemaal ter sprake dienen te komen. Micro-beschouwingen op Kerk-institutionele onderwerpen en problemen⁵⁶¹ lijken derhalve niet Amaladoss' voorkeur te hebben, en worden uiteindelijk veelal in een theologisch macro-perspectief belicht.⁵⁶²

Het is Amaladoss immers niet te doen om een Kerk-centristische opvatting van het plan van God voor de wereld maar om een Koninkrijk-centrische opvatting.⁵⁶³ Amaladoss sluit met zijn 'sacramenteel' Kerkbegrip van harte aan bij de paradigmatische verschuiving die is ingezet bij het Tweede Vaticaanse Concilie. Amaladoss benadrukt uit-en-ter-na het kosmische karakter van Gods heilsplan. Het is voor hem daarom zo'n belangrijk moment omdat een aantal van zijn opvattingen dit als uitgangspunt verlangen: de relatie tussen Kerk en religies, de religies onderling, zijn missieopvatting etc. Het eenheidskarakter van Gods plan wordt bevestigd door de documenten van het Tweede Vaticaanse Concilie. Minstens zo belangrijk echter is Amaladoss' advaitische *Angehauchtheit*. Zijn lezing van het Johannesevangelie duidt (mede) daarop. "The Asians are searching for an integral humanism."⁵⁶⁴ "Asian thinking is always holistic. Experience in its totality (personal and communitarian, mystical and societal) will replace praxis as the hermeneutical key to an Asian theology of liberation."⁵⁶⁵ Aldus de Indiase

560 M. Amaladoss, *Revelation as Communication* (1992 WT) 41.

561 Vgl. onder andere M. Amaladoss, *The Role of Woman in the Church of India* (1975); *Models of the Church and the Concept of Ministry* (1976); *Women and Priestly Ministry* (1977); *The Laity: Some Questions before the Synod* (1987); *Priesthood and Formation. Reflections in the Context of the Synod* (1989).

562 Met betrekking tot de plaats en de rol van de leek in de Kerk stelt hij bijvoorbeeld: "A reflection on the Laity which remains intra-ecclesial, with the Church separated from the world, even if one searches for a total ecclesiology, would be very inadequate." Het is volgens Amaladoss heilzaam om het perspectief van het Koninkrijk Gods erbij te betrekken: "The focus on the Reign would also help us to think more about the mission of the Church than about its internal structures in talking about the laity. When we do have to talk about the internal structures, we would do so in the light of mission." etc. M. Amaladoss, *The Laity in the Church on Mission* (1990 MATN) 113-114.

563 Vgl. M. Amaladoss, *Dialogue and Mission: Conflict or Convergence?* (1990 MATN) 181.

564 M. Amaladoss, *Questions from the Local Churches in Asia* (1991) 48.

565 George Soares-Prabhu geciteerd bij M. Amaladoss, *Questions from the Local Churches in Asia* (1991) 48.

theoloog en exegeet George Soares-Prabhu. Ook Amaladoss' theologie wordt bepaald door 'Asian thinking'.⁵⁶⁶

Zonder voorbij te zien aan de menselijke zonde, ook in haar structurele vorm, beschouwt Amaladoss de hele geschiedenis als heilsgeschiedenis. God, het Woord en de Geest zijn van begin af aan handelend aanwezig in de wereld en leiden de wereld tot de volheid van het Koninkrijk. Ook de religies maken deel uit van dit kosmische verbond. De Kerk is geroepen en gezonden om in het teken van dit 'mysterie' de wereld dienstbaar te zijn. De Kerk monopoliseert dit mysterie niet, aldus Amaladoss. Ook andere religies spelen een rol in de heilsgeschiedenis. De primaire focus van missie en evangelisatie is dan ook het Koninkrijk Gods. De opbouw van de Kerk is slechts ten dienste van het komen van het Rijk Gods.

19 De tekenen des tijds verstaan

Inleiding

Het Koninkrijk Gods is zowel belofte als opdracht, die twee zijn niet van elkaar te scheiden. Christelijk leven en handelen dient altijd plaats te vinden in het licht van het Koninkrijk Gods. Vanuit een individueel-spirituele invalshoek hangt Amaladoss het ideaal aan van 'Contemplative in action', waar een meditatief-spirituele levenstaat in balans wordt gehouden door een bereidheid tot handelen. Daarnaast houdt Amaladoss ook staande dat de opdracht om het Koninkrijk in deze wereld dichterbij te halen, mede een kritische houding impliceert met betrekking tot de bestaande structuren waarin de mens leeft. Zeker als die structuren repressief naar mensen zijn en onrechtvaardige verhoudingen bestendigen. Een kritische houding die zijn legitimering vindt in het ideaal van het Koninkrijk Gods, is richtinggevend voor christenen zowel individueel als voor christenen in gemeenschap, de Kerk.

Met name in zijn missieopvatting wordt deze kritische dimensie duidelijk gearticuleerd. Missie wordt pas missie als het kond doet van het profetisch element dat eigen is aan de christelijke boodschap. Het is aan profeten de 'tekenen des tijds' te lezen. Het is dan ook deze uitdrukking die Amaladoss gebruikt om die kritische opstelling, de profetische dimensie aan te duiden. De uitdrukking op zich genomen is afkomstig uit de Bijbel. De intentie waarmee Amaladoss hem gebruikt gaat terug op het Tweede Vaticaanse Concilie, waar de term maar een enkele keer is gebruikt, maar wat er mee bedoeld wordt, behoort tot het grondstramien waarop de leer van het concilie doorborduurt.⁵⁶⁷

19.1 Actie versus contemplatie

Het is een kunst om het juiste evenwicht te vinden tussen een contemplatieve levenshouding en een actieve levenshouding. De voortdurende dialectiek tussen

⁵⁶⁶ Vgl. ook M. Amaladoss, *The Church and pluralism* (1992 WT) 173-174: *An Asian Vision: The Theology of Harmony*.

⁵⁶⁷ M. D. Chenu (1967) 55.

beide kan een spanning opleveren die moeilijk te overbruggen valt. Vooral in Indiaas perspectief waar een lange, rijke en invloedrijke contemplatieve traditie bestaat, terwijl een meer op actie gericht religieuze levenshouding van meer recente datum is (Gandhi!) en minder bekend.

Genoemde spanning leeft ook in de Indiase kerk onder de religieuzen. Amaladoss spreekt in dit verband over een spanning tussen 'eucharistie' en 'apostolaat'.⁵⁶⁸ De eucharistie is het centrum van het christelijke leven, maar bepaalde aspecten van de eucharistische vroomheid vinden geen genade in de ogen van de 'actieven'. Zij zien er een vluchtweg in om zich niet met de dringende taak te hoeven bezighouden van Christus ontmoeten in de armen. De contemplatieven verwijten de 'actieven' gebed en spiritualiteit te negeren als de bronnen van goddelijke kracht, bronnen die het menselijke werk het meest steunen.

Amaladoss meent dat het echte probleem ligt in het gegeven dat er teveel vanuit een scheidingsdenken naar eucharistie en apostolaat wordt gekeken. Men zou beiden niet zo van elkaar gescheiden moeten benaderen, maar meer de nadruk leggen op dwarsverbindingen. Er bestaan drie gezichtspunten – zo meent Amaladoss – die kunnen bijdragen aan een eucharistische spiritualiteit voor het apostolaat. Het eerste perspectief is het verbondsperspectief, een benadering dus vanuit het plan dat God met de wereld heeft. In deze context kunnen we de speciale zending van Jezus begrijpen, die het Koninkrijk Gods verkondigde en realiseerde. Zijn lijden, dood en opstanding is het definitieve moment waarop God een nieuw Verbond met de mensheid sloot, opgenomen in de 'reeds/nog niet' dynamiek van de geschiedenis. De eucharistie nu heeft geen betekenis in zichzelf als een geïsoleerde gebeurtenis, maar heeft betekenis als "...the celebration of the ongoing realization of the covenant of God with humanity which was achieved in the Paschal mystery of Jesus Christ."⁵⁶⁹

De betekenis van de eucharistische presentie ligt minder in de tegenwoordigheid van Jezus aan ons als een object voor gebed en aanbidding, als wel in zijn tegenwoordigheid aan ons als het mysterie van Gods plan voor de wereld, belichaamd in Jezus Christus. Het 'offer'-element waarmee de eucharistie in de katholieke traditie altijd sterk verbonden was, ligt voor Amaladoss vooral op het vlak van de opbouw van de wereld en de gemeenschap. Het integreert het profane in het heilige. Het is een 're-establishment' van orde, van een relatie tussen God en de mensen en tussen de mensen onderling.⁵⁷⁰ Daarom moet de eucharistie als tegenwoordigheid en als offer de mensen echt uitzenden in de wereld om het Koninkrijk Gods te bevorderen en te realiseren door de opbouw van gemeenschap: "We do this in the name of Jesus, as he did through his self-gift and his miracles and as a continuation of a cosmic movement that he himself launched through his paschal mystery."⁵⁷¹

568 M. Amaladoss, *The Eucharist and the Apostolate* (1990) 311.

569 M. Amaladoss, *The Eucharist...* (1990) 312.

570 M. Amaladoss, *The Eucharist...* (1990) 314.

571 M. Amaladoss, *The Eucharist...* (1990) 314.

De tweede invalshoek die Amaladoss te berde brengt betreft de 'eucharistie als voedsel'. Voedsel is het symbool van leven omdat het noodzakelijk is voor leven. Het is daarom natuurlijk en significant dat Jezus voor het symbool van eten en drinken koos om het paasmysterie te representeren en te vieren. In onderscheid met de bloedige offers of vruchtbaarheidsriten wordt het delen van voedsel een menselijk en gemeenschappelijk symbool. Jezus humaniseerde het symbool van leven tot een gemeenschappelijk maal, terwijl hij juist de handeling van het delen in het thema van de liefde (vruchtbaarheid) en offer (bloed) integreerde. De eucharistie is de bevestiging en de viering van leven en gemeenschap. Samen eten is een menselijke handeling die toont dat we nooit alleen leven, dat we afhankelijk zijn van anderen. De eucharistie toont dat we geen gemeenschap van mensen kunnen hebben zonder dat God daar aanwezig is. "Real communion is at the same time with God and with fellow human beings."⁵⁷²

Het leven vieren in het symbool van voedsel is een directe uitdaging om de honger te bevechten, zowel spiritueel als materieel. Leven is meer dan overleven. Leven is scheppen, gemeenschap stichten, de wereld van de natuur humaniseren. Alle mensen dienen te eten om te leven, maar mensen hoeven niet te leven om te eten. Leven is niet enkel eten. Het is een nieuwe hemel en een nieuwe aarde maken. Daarom verwijst de eucharistie niet alleen naar de huidige relaties tussen mensen: "It gives us a vision of a new world to come and demands a commitment."⁵⁷³

Het derde perspectief behelst de eucharistie als sacrament. In de eucharistie ervaart de gemeenschap zichzelf als lichaam van Christus, in gemeenschap met God, Vader, Zoon en Geest en de levenden en doden die delen in het leven van God, aldus Amaladoss. De Kerk is zich bewust dat zij deel uitmaakt van het mysterie dat haar overstijgt. Door dit mysterie transcendent te noemen wordt het niet ergens buiten de wereld in de hemelen gelokaliseerd: het transcendente is ook immanent, juist in het hart van de werkelijkheid. Maar deelhebben aan het mysterie vindt niet echt plaats tenzij er sprake is van een levende broederschap in de gemeenschap die voortkomt uit delen en dienstbaarheid.

De eucharistie heeft een dubbele referentie: het transcendente mysterie en haar historische actualisatie. Sprekend over de eucharistie als symbool of sacrament gaat de aandacht vaak uit naar hoe het het paasmysterie symboliseert, aldus Amaladoss. Maar het is ook een symbool van de gemeenschap dat staat in het proces van het deelhebben aan het paasmysterie doordat het méér gemeenschap wordt. "This is what we mean when we say that the Eucharist is the centre of Christian life."⁵⁷⁴ Te zeggen dat de eucharistie een sacrament is, is daarom de dialectiek tussen leven en haar symbolische viering bevestigen. Het is belangrijker te reflecteren op de consequenties van deze dialectiek en haar te realiseren, dan over de eucharistie te mediteren als het symbool van het paasmysterie. Terwijl het

572 M. Amaladoss, *The Eucharist...* (1990) 316.

573 M. Amaladoss, *The Eucharist...* (1990) 317.

574 M. Amaladoss, *The Eucharist...* (1990) 318.

leven het primaat heeft boven haar sacramentele viering, is het noodzakelijker beide in een dynamische spanning te houden, dan ze tegen elkaar uit te spelen, want ze verlenen elkaar betekenis.⁵⁷⁵

Het zoeken naar het juiste midden, de juiste balans tussen actie en contemplatie is vaker onderwerp van reflectie geweest bij Amaladoss. Ook in, wat hij noemt, zijn "Reflections on the Ignatian Exercises by an Indian disciple"⁵⁷⁶ komt het aan de orde.⁵⁷⁷ De spiritualiteit van Ignatius van Loyola wordt samengevat in de uitdrukking: 'God vinden in alle dingen'. De echte weg naar God, meent Amaladoss, bestaat niet in de meditatie over Gods metafysische kwaliteiten, maar in het zoeken en het vinden van de Wil van God in alle dingen, op ieder moment en in elke situatie en die vervolgens te volgen. Het is een oproep contemplatief in actie te zijn. "It is by doing God's wil that we find God."⁵⁷⁸

Vanuit een Ignatiaans perspectief is het 'onderscheiden der geesten' een belangrijke voorwaarde voor het zoeken en vinden van Gods Wil. Dit onderscheiden verlangt een fundamentele eerlijkheid met onszelf en de vrijheid aldus Amaladoss. Het zoeken, vinden en doen van de Wil van God in alles veronderstelt een voortdurende wisselwerking van twee vrijheden, die van God en die van de mens. Gods scheppen bestaat niet in een voorprogrammeren, maar in "...risking the free actions of People."⁵⁷⁹ De mens wordt opgeroepen creatieve initiatieven te ontplooiën. Wanneer we eenmaal in de praktijk aldus Amaladoss, geconfronteerd met de vele menselijke vrijheden, een beslissing moeten nemen zouden we kennis moeten hebben van 'de kunst van het mogelijke'. Gandhi was daarin een meester aldus Amaladoss.

De verwerving van een juiste staat van 'onverschilligheid' of gelijkmoedigheid en innerlijke vrijheid verwerven is niet louter een intellectuele zaak, ze kan ook een meer emotionele voorbereiding vereisen. Een nauwkeurige keuze voor een koers in een bepaalde situatie kan afhankelijk zijn van hoe we de situatie zien. Een gezondverstands-visie op een bepaalde situatie hoeft niet altijd een accurate te zijn. Tegenwoordig spreken we sociaal-politieke, culturele en religieuze analyses, aldus Amaladoss. Naast studie en analyse echter is het vereist dat we een situatie moeten 'ervaren', in het bijzonder naar zijn menselijke componenten.

"Seeking, finding and doing the will of God in all things is the concrete way of finding God in all things and all things in God. Another way of expressing this is 'being contemplative in action'."⁵⁸⁰ Ignatius bekleemtoonde dat God actief is in de wereld en dat we in het samenwerken met God God ook ervaren. God ervaren en apostolisch handelen is het zelfde. Er kunnen mensen zijn die geroepen zijn zich terug te trekken uit de wereld als symbolen van een eschatologische toe-

575 M. Amaladoss, *The Eucharist...* (1990) 319.

576 M. Amaladoss, *Iñigo in India* (1992).

577 Vooral Hoofdstuk 6 A *Spirituality for Action*. M. Amaladoss, *Iñigo in India* (1992) 48 ev.

578 M. Amaladoss, *Iñigo in India* (1992) 29.

579 M. Amaladoss, *Iñigo in India* (1992) 51.

580 M. Amaladoss, *Iñigo in India* (1992) 54.

komst. Anderzijds – zo meent Amaladoss – is een spiritueel persoon moeilijk voor te stellen als alleen maar activist.

De Indiase traditie is bekend met contemplatieven. Maar contemplatieven in actie zoals Gandhi, zijn nu nog niet zo geapprecieerd, hoewel *karma yoga* meer en meer op deze manier begrepen worden. De bijdrage van Ignatiaanse spiritualiteit aan de Indiase traditie aldus Amaladoss zou een aanmoediging kunnen zijn om een groter aantal *karma yogis* te realiseren. Zoekend naar de balans tussen actie en contemplatie komt Amaladoss dus uit bij het ideaal van de *karma yoga*, contemplatief in actie. Wat Amaladoss daar in essentie mee bedoelt, is dit: "Action in collaboration with God working in the world, with Christ struggling for the Reign of God, with the Spirit making all things new, mediates to us the experience of and communion with God."⁵⁸¹

19.2 Gericht op bevrijding

Christelijk handelen vindt plaats in het licht van het Koninkrijk Gods en is gericht op bevrijding; volledige en integrale bevrijding van de 'mens-in-gemeenschap', zou Amaladoss er aan toevoegen. Bevrijding waarvan? Van de zonde.⁵⁸²

Bestond er traditioneel vooral de concentratie op de individuele zondaar, tegenwoordig, zo meent Amaladoss, heeft men zowel in het hindoeïsme als in het christendom meer besef van het bestaan van onrechtvaardige structuren of *adharma*. Individuele zonde en zondige sociale structuren verhouden zich tot elkaar in een dialectische relatie. Zij ondersteunen elkaar. In het socialisatieproces verinnerlijken individuen de zondige maatschappelijke structuren. Men is er door verblind. Onbewust leert men op deze manier naar de werkelijkheid te kijken. Dit is *avidya*, blindheid. Iemands persoonlijke egoïsme (*ahamakara*) actualiseert en versterkt deze oriëntaties door zondige handelingen.

Een oproep tot bekering kan de vorm aannemen van een conflict. Zonde en onrechtvaardigheid moeten actief bestreden worden. Dit kan niet gebeuren zonder sociaal en politiek engagement, dat realiseerde Gandhi zich reeds. Maar hij beklemtoonde eveneens de noodzaak om vast te houden aan de waarheid (*satya-graha*) en om het pad van de liefde en geweldloosheid (*ahimsa*) te volgen. Men kan vrede niet bereiken door geweld en rechtvaardigheid niet bewerkstelligen met onrechtvaardige middelen. Doeleinden rechtvaardigen geen middelen.

Christus' dood aan het kruis was het gevolg van zijn profetisch handelen. Hij riep zijn volgelingen ook op profetisch te zijn en bereid te zijn het martelaarschap te aanvaarden. In zijn eigen leven en leer toonde hij de contouren van een andere (alternate) profetische gemeenschap, waarvan de eucharistie de viering is.

De kosmische worsteling tussen Christus en Satan welke Ignatius verbeeldt in de Beschouwing over de twee standaarden is paradigmatisch. In de Indiase traditie is de Bhagavadgita gesitueerd in de context van een soortgelijke worsteling en geeft

581 M. Amaladoss, *Iñigo in India* (1992) 29.

582 De volgende alinea's met betrekking tot Amaladoss' opvatting van zonde zijn gebaseerd op M. Amaladoss, *Iñigo in India* (1992) 32-39: Hoofdstuk 4 *A World in Conflict*.

de motivatie en inspiratie om het kwaad te weerstaan. De grote Indiase epen belichten gedetailleerder nog de verschillende aspecten en implicaties van een dergelijke worsteling, in een verhalende en niet in een didactische vorm. Niet zoals het Oude Testament dat de geschiedenis is van een relatie tussen God en zijn volk, maar dat ook de worstelingen van het volk weergeeft om trouw te blijven, en hun falen en slagen, zijn de Indiase epen paradigmatisch voor de worsteling tussen goed en kwaad in de geschiedenis.

Terwijl de zonde, zowel in zijn individuele als in zijn sociale dimensie, werkelijk is en het conflict met het kwaad dat vertegenwoordigd wordt door de zonde onvermijdelijk is, is het paasmysterie van Christus een bron van een fundamenteel optimisme. Het is niet alleen een oproep om te strijden en strijdbaar te zijn, ze vormt ook een verzekering dat die strijdbaarheid deel uitmaakt van de dynamiek die leidt naar een hoopvolle en creatieve toekomst.

Handelen in het licht van Koninkrijk heeft per definitie een kritische insteek en kan dus ook leiden tot conflictueuze situaties. Gericht zijn op bevrijding houdt ook in onrechtvaardige situaties en repressieve structuren aan de kaak stellen. Christelijk handelen heeft een profetische dimensie en impliceert dat men bereid moet zijn 'de tekenen des tijds' te lezen. De dimensie van het kritisch christelijk handelen, bewust van de 'tekenen des tijds' gericht op bevrijding komt het beste naar voren in Amaladoss' opvatting van wat missie is.

19.3 De profetische dimensie van missie

Ook missie moet bij Amaladoss begrepen worden vanuit de grote overkoepeling van Gods heilsplan voor alle mensen. Missie en evangelisatie omvatten daarom veel meer dan een verkondiging die uitloopt op de doop. De eerste taak van evangelisatie is de vooruitgang van het mysterie van Gods plan voor de wereld.⁵⁸³ De opbouw van een lokale getuigende gemeenschap is een element in deze taak, maar zeker niet het enige. We moeten eerder de tekenen der tijden lezen en in een gegeven situatie Gods oproep ontdekken, dan een lijst van abstracte prioriteiten afwerken. Dat een gegeven groep mensen bereid blijkt naar het goede nieuws te luisteren, behoort overigens ook tot die tekenen, zo beklemtoont Amaladoss.⁵⁸⁴

Het doel van missie ligt in het bevorderen van de dialoog tussen het Woord van God en de menselijke gemeenschap tot wie het Woord is gericht als een oproep tot bekering – metanoia. Deze missie is bepaald door de historische situatie, de sociaal-economische omstandigheden en de culturele achtergrond van de gemeenschap. Het Woord is niet abstract maar komt als 'het goede nieuws' en als de kracht van bevrijding en heelheid in deze situatie. De christelijke gemeenschap is boodschapper. Maar niet slechts als één die de boodschap overdraagt, maar ook als één die ernaar leeft, het belichaamt, ervan getuigt en aangeeft hoe 'het goede nieuws' in het eigen leven werkzaam is.⁵⁸⁵

583 Zie M. Amaladoss, *The Church and Other Religions* (1990 MATN).

584 M. Amaladoss, *The Church...* (1990 MATN) 202.

585 M. Amaladoss, *The Future of the Church's Mission in India* (1990 MATN) 1.

De missieopdracht van de Kerk wortelt in de missie van God. Het begint – reeds vanaf de schepping – met Gods plan om God zelf bekend te maken aan de mensen als een overvloed aan liefde. De hele geschiedenis wordt een geschiedenis van Gods verlossende handelen.⁵⁸⁶ Missie is goddelijk en trinitair in haar oorsprong. De Zoon en de Geest zijn de wereld ingezonden om de verlossende liefde van de Vader tegenwoordig te stellen en om daarvan te getuigen. Missie is kosmisch, het behelst het hele universum. Niets en niemand valt buiten de liefhebbende zorg van de Vader. De hele Kerk staat ten dienste van deze missie. Kerk *is* missie.

Missie is daarom niet langer beperkt tot bepaalde plaatsen en bepaalde volkeren, de ‘missie-gebieden’. Het missiebegrip heeft zich verbreed. De concrete vorm waarin missionair handelen op een bepaalde plaats gegoten wordt, hangt af van de omstandigheden van de situatie.⁵⁸⁷ “Mission is not bringing God to a place where he is not present, but helping people to discover and listen to God who is there, perhaps hidden or dimly perceived or seen differently, but who is calling them all the time for a dialogue leading to them to fuller life.”⁵⁸⁸ Missie of evangelisatie is een taak die nooit af is. Geloof is immers een persoonlijk antwoord en kan nooit voor eens en altijd gegeven worden voor een volk of een cultuur. Iedere generatie moet zich daar weer mee bezighouden.⁵⁸⁹

Waar ook ter wereld, missie is op de eerste plaats de verantwoordelijkheid van de lokale kerk, daarbij kan ze de hulp van andere kerken waarderen. Missie kan echter niet (meer) gezien worden als “...people going elsewhere than their own country and culture to proclaim the Good News.”⁵⁹⁰ Er lijkt – aldus Amaladoss – tegenwoordig een consensus te bestaan dat missie te maken heeft met drie belangrijke wereldproblemen: cultureel pluralisme en religieus pluralisme, armoede en onrechtvaardigheid, kortweg aangeduid met inculturatie, dialoog en bevrijding. Ze vormen geen aparte missie activiteiten, nee, het zijn drie wederzijds betrokken dimensies van de ene mondiale missieactiviteit.⁵⁹¹ “Inculturation, interreligious dialogue, and liberation are integral dimensions of mission as proclamation and realization. They are not pre- or pro- or indirect evangelization: they constitute evangelization. This dynamic process includes a specific moment and action that focuses on the building-up of a local community of witnesses. But this should not be isolated from the integral process.”⁵⁹²

Er heeft zich in de loop van de afgelopen decennia een verbreding en verdieping van de perspectieven met betrekking tot missie voltrokken. Amaladoss heeft die bij verschillende gelegenheden geschetst, en we hebben ze boven summier aangeduid. Opmerkelijk is dat hoewel Amaladoss doorgaans mee lijkt te gaan met de

586 M. Amaladoss, *The Challenges of Mission Today* (1991) 363-364.

587 M. Amaladoss, *Mission Today* (1989) 14.

588 M. Amaladoss, *Mission Today* (1989) 122.

589 M. Amaladoss, *Mission Today* (1989) 15.

590 M. Amaladoss, *Mission Today* (1989) 16.

591 M. Amaladoss, *Mission Today* (1989) 25.

592 M. Amaladoss, *The Challenges of Mission Today* (1991) 365.

genoemde perspectiefverbreding, deze nieuwe benadering voor hem over het algemeen nog teveel van bovenaf, te conceptueel en te abstract is.⁵⁹³

Amaladoss zou graag kiezen voor een perspectief vanuit de periferie en van beneden af. Vanuit de periferie, omdat hijzelf, Amaladoss dus, afkomstig is uit een jongere kerk. Van benedenaf, dat wil zeggen missie niet opgevat vanuit vastliggende opvattingen, begrippen, maar bevragend vanuit de ervaring van de hedendaagse realiteit. "What we should do in a particular situation cannot be determined *a priori* from above. It should be the fruit of an analysis of the situation, of the kind of people with whom we are working, of their real needs. It is by involving ourselves with them and experiencing life with them that we shall be able to discern the will of God in that situation."⁵⁹⁴

Bij alle terreinwinst die behaald is door de opvatting van missie in het teken van inculturatie, dialoog en bevrijding te stellen, houdt Amaladoss enkele vragen over. Immers, op de keper beschouwd is een lokale kerk die probeert zichzelf te zijn, niet primair missionair actief. Het missionaire element wordt pas zichtbaar wanneer vanuit een evangelisch perspectief de stem wordt verheven tegen de onrechtvaardige, beperkende en kwade dimensies in een cultuur. Hetzelfde geldt ten aanzien van de dialoog. Dialoog die in het teken staat van wederzijds begrip is geen missie. Maar religies worden missionair wanneer zij elkaar op elkaars beperkingen uitdagen en wanneer ze in de maatschappij een profetische rol spelen en menselijke en spirituele waarden verdedigen; dan handelen ze als Gods dienaren. Ook kan men niet van bevrijding spreken wanneer er alleen maar noden worden gelenigd en wanneer niet de verantwoordelijken voor onderdrukkende structuren worden aangesproken.

Beschouwen we missie – aldus Amaladoss – op een globale manier als inculturatie, dialoog en bevrijding dan verliezen we de precieze focus. Natuurlijk kan alles wat we doen relevant zijn voor de opbouw van het Koninkrijk, niettemin schieten we er niet veel mee op alles missie te noemen.

Voor Amaladoss schuilt het springende punt hierin dat we missie primair moeten ontdekken als profetie. Verkondiging is altijd gebonden aan een specifieke situatie. Het is Gods blijde boodschap in contrast met het 'slechte' nieuws van die specifieke situatie. Dit nu schijnt Amaladoss een goed criterium toe om vast te stellen wat precies missie is. Missie is een oproep tot bekering. Het onderricht en de parabels van Jezus daagden zijn toehoorders uit om een beslissing te nemen. Ook de wonderen die hij verrichtte, kwamen niet alleen voort uit medelijden, het waren symbolische handelingen die een nadenken over zijn persoon en boodschap op gang brachten. Jezus verkondigde het evangelie aan de armen, maar hij daagde óók de rijken, wijzen en machtigen uit. Deze profetische dynamiek van missie

593 Zie: M. Amaladoss, *The Challenges of Mission Today* (1991) 390 ev.; *Mission: From Vatican II into the Coming Decade* (1990 MATN) 273 ev.

594 M. Amaladoss, *Mission Today* (1989) 122.

moeten we herontdekken, stelt Amaladoss. Het behoort tot de taak van missie "...to build up a community that will function as a prophetic counterculture."⁵⁹⁵

19.3.1 PERSOON EN SAMENLEVING⁵⁹⁶

Christelijk handelen is missionair handelen, is profetisch handelen, is gericht op bevrijding van zowel de individuele persoon als van de samenleving waarvan deze deel uitmaakt. Persoon en samenleving ('society') zijn twee polen van een gemeenschap. Er is altijd de verleiding de ene meer te benadrukken dan de andere. De sociale dimensie bestaat daarin dat onze zelfopoffering niet georiënteerd is op onze vereniging met God, maar uitgezonden moet worden in de wereld, naar de anderen, in het licht van de opbouw van het Rijk van God. Het heeft een kerkelijke en missionaire dimensie.

Deze missie – aldus Amaladoss – heeft een communautaire context en focus. Verlossing is er zowel voor het individu als voor de gemeenschap. De Kerk wier missie het is symbool en dienaar te zijn van dit mysterie, wordt ook opgeroepen een gemeenschap te zijn. De navolgers van Christus zijn niet alleen aan hem gerelateerd maar ook aan elkaar. Wat niet vaak gerealiseerd wordt, is dat deze sociale dimensie concrete vorm aanneemt in culturele en socio-politieke structuren. Deze moeten daarom de doelen zijn van ons profetisch handelen.

Wat noodzakelijk is, is een dialectiek van het individu en het sociale, zonder de een of de ander op te offeren of de een aan de ander onder te ordenen. Terwijl we het structurele kwaad niet mogen minimaliseren, vind de fundamentele worsteling plaats in de menselijke persoon. Structuren transformeren zich niet. Alleen mensen die ze geschapen hebben, kunnen ze transformeren. Structuren zijn echter sociaal van aard. Zij kunnen niet echt veranderd worden tenzij de hele samenleving is getransformeerd. Vandaar dat de verandering van structuren ook een sociaal proces is. Maar sociale transformatie kan alleen plaatsvinden door sociale bewegingen, deze kunnen beginnen met kleine groepjes. Maar uiteindelijk zullen zij iedereen op een of andere manier erbij betrekken.

Terwijl culturele, economische en socio-politieke structuren met elkaar verbonden zijn, moeten ze ieder op hun eigen niveau benaderd worden. Transformaties op één niveau leiden niet automatisch tot veranderingen op andere niveaus. Met andere woorden er is een multidimensionale aanpak nodig om sociale transformatie te bewerkstelligen. Terwijl een spirituele verandering op het persoonlijke en sociale niveau een visie, inspiratie en motivatie kan geven, moeten veranderingen op andere niveaus bemiddeld worden door de juiste krachten en strategieën. Perspectieven van holisme en harmonie, typerend voor de Indiase traditie kunnen helpen de wisselwerking van de vrijheden en het pluralisme in een groep mensen die allen zoeken naar de wil van God te begrijpen.

595 M. Amaladoss, *Mission Today* (1989) 121.

596 Bron: M. Amaladoss, *Iñigo in India* (1992) 55-63: Hoofdstuk 7 *Towards the Reign of God*.

20 God als het diepere ik

God ter sprake brengen betekent voor Amalados in principe 'inzetten' bij de mens. Via de ervaring van de introspectie is de mens in staat uit te komen bij de diepten van de ziel, 'het zelf' waar het goddelijke zich manifesteert als een mysterie. Het mysterie laat zich evenwel niet kennen als 'Leegte', maar als een mysterie met communicatief-personele trekken waar een fundamentele eenheid van het bestaan wordt ervaren. Alle lijnen waarlangs het bestaan zich manifesteert, vloeien hier samen in de bron van alles: God.

20.1 De mens: vrij in zijn geconditioneerd-zijn⁵⁹⁷

De individuele mens, het 'zelf' van de mens vormt een complex geheel. De ideale persoon aldus Amalados is iemand die alle verschillende elementen integreert waaruit zijn persoonlijkheid is 'opgebouwd' en zichzelf meester blijft. Vrijheid in de context van de menselijke persoon kan worden opgevat als de ontdekking van iemands ware zelf, van iemands eigen identiteit, wanneer iemand zichzelf bevrijd heeft van alle gehechtheden waarin iemand zich identificeert met iets anders. Gebrek aan vrijheid heeft niet alleen invloed op onze capaciteit te beslissen, maar ook op ons vermogen de dingen te zien zoals ze zijn, en te ontdekken wat God van ons verlangt te doen.

Een van de doelstellingen van de *Geestelijke oefeningen* van Ignatius en van elke *Sadhana* is om een dergelijke vrijheid te stimuleren. Deze vrijheid is niet gegeven, ze moet bewerkstelligd worden. In de Indiase traditie wordt het proces dat leidt tot vrijheid gezien als een proces van verinnerlijking waarbij het centrum van iemands persoonlijkheid in toenemende mate verschuift naar de innerlijke kern van iemands existentie.

Amalados onderscheidt twee kanten aan de mens. Enerzijds de psychologisch-individuele kant, en anderzijds de sociaal-culturele kant, de mens gezien in het geheel van grotere structurele verbanden. Culturele beelden en culturele rollen die mensen geïnternaliseerd hebben, bepalen de manier waarop mensen tegen dingen aankijken, beoordelen en welke standpunten ze innemen. Blank- of zwart-zijn, bijvoorbeeld, is niet alleen maar een kwestie van huidskleur maar vormt een manier van leven en gedragen, van hoe men tegen zichzelf en anderen aankijkt. Huidskleur is zo niet alleen een biologisch feit maar vooral een cultureel feit. Hetzelfde geldt voor het verschil tussen man en vrouw.

Tot mij zelf komen, mijn ware zelf realiseren, aldus Amalados, houdt in dat ik mij moet bevrijden van mijn conditioneringen, zowel naar hun individueel-psychologische als sociaal-culturele kant. De beoogde is niet slechts een kwestie van afstand doen van deze conditioneringen, of ervan wegllopen. Het gaat hier om een complex proces dat niet alleen goede wil vereist maar ook zelfkennis. Vrij te zijn van begeerten en 'hechtingen' vereist een ascetische discipline. Bevrijding van

597 Voor deze paragraaf zie hoofdstuk 2 *Who am I* van M. Amalados, *Jñāna in India* (1992) 11-18.

culturele conditioneringen verlangt een veranderingsproces ten aanzien van gedrag, wereldbeeld en relaties. Amaladoss wijst er overigens op dat conditioneringen niet alleen maar 'slecht' zijn. Door verinnerlijking en integratie kunnen we de bekwaamheid bewust te leven verwerven en de aanvaarding van ons totale bestaan, met al zijn positieve eigenschappen, beperkingen en negatieve tendenties bereiken.⁵⁹⁸

20.2 God als mysterie

Boeddhisten stellen dat het zelf is als een ui. Wanneer men blijft afpellen blijft uiteindelijk Niets (*Sunyatta*) over: een werkelijkheid die onze geest en zintuigen overstijgt en waarover alleen gesproken kan worden in negatieve termen. Wanneer je je bij voortdurend terugtrekt van je verschillende attributen, de dingen die je kenmerken en conditioneren, zal je ontdekken dat er slechts leegte (*Nirwana*) is, dat vanuit een ander punt gezien als volheid opgevat kan worden. Sommige hindoes stellen als doel voor: de ontdekking van het *Atman* als *Brahman*. De verschillende scholen zien dit uiteindelijke doel op verschillende manieren: persoonlijk, onpersoonlijk of transpersoonlijk. Amaladoss is er niet in geïnteresseerd hier een keuze te maken. Hij gaat er van uit dat wanneer onze zoektocht het centrum van onze existentie nadert, we een mysterie zullen ontmoeten.

We raken aan onszelf niet als een geïsoleerde monade, maar in relatie met de wereld, met de anderen en met God. Wanneer we de conditioneringen van de relaties met de wereld en met de anderen onderzocht hebben, zullen we het mysterie van onze relatie met God ontdekken. God wordt niet ervaren als een ander object, maar als de wortel en grond van mijn bestaan.

Amaladoss heeft reeds eerder, in 1977, stilgestaan bij het symbolische karakter van het mysterie.⁵⁹⁹ Hij benadrukt daar nog eens zijn uitgangspunt dat de symbolische dimensie het menselijke bestaan structureert en bepaalt. Het is in en door symbolen dat de mens het mysterie ervaart. Zelfs onze ervaring van het mysterie is symbolisch. De reden hiervoor ligt volgens Amaladoss in het feit dat de mens geest-in-lichaam is: "This duality-in-Unity (*advaita*) which characterizes man's being marks all that is human."⁶⁰⁰ Zelfs de menselijke ervaring van het eigen zelf wordt bemiddeld door het symbool. Het symbool is geen communicatiemiddel

598 Ignatius heeft geen analyse gegeven van dergelijke conditioneringen, aldus Amaladoss, wel iets dat daar in de buurt komt. Hij stelt in zijn *Geestelijke Oefeningen* een heroriënteringsproces (recentering) voor in de vorm van purificatie en versterking alsmede een positieve manier van integratie rondom een nieuw doel – het Koninkrijk Gods – en een nieuw model – Christus. Deze nieuwe focus kan iemand zonder al te veel moeilijkheden weghouden van de 'hechtingen', zodat bevrijding niet negatief wordt gezien als terugtrekking of opgeven, maar positief wordt geïdentificeerd met een nieuw centrum en een nieuw doel. Naarmate wij een dergelijke identificatie bereiken des te meer bevrijden we ons van bewust en onbewuste blokkeringen ('blocks'). Daarom is het niet nodig om het proces van bevrijding te zien als een bewerkelijk ('laborious') negatief proces. Deze weg wordt ook voorgesteld door de Indiase Bhakti tradities. M. Amaladoss, *līlāgo...* (1992) 17-18.

599 M. Amaladoss, *Symbol and Mystery* (1977).

600 M. Amaladoss, *Symbol and Mystery* (1977) 390.

dat de mens gebruikt, nee – de mens is een symbool. Amaladoss ziet het lichaam als een geheel van relaties waarin en waardoor de mens zijn situatie in de wereld van mensen en materie ervaart. Het lichaam speelt een limiterende rol inzoverre het de individualiteit bepaalt door haar te funderen in de ruimte-tijd-ervaring en door haar van andere te differentiëren. In en door het lichaam is de mens tegenwoordig aan de wereld. Het lichaam is daardoor de individuele zelfexpressie in de materiële en menselijke wereld.

Net als het lichaam is het symbool tegelijkertijd begrenzend en leidt het tot nog onbekende diepten. Het lichaam zelf is een symbool of een weefsel van symbolen. De dubbele structuur van symbolen indachtig, is het ook in en door het lichaam dat we de geest bereiken. Niet als iets dat verschillend is, dat onafhankelijk bereikt kan worden door een ander middel, maar als een diepere dimensie van haarzelf “...which is its *raison d'être*.”

“Symbol is one way of being – the human way.”⁶⁰¹ Daarom kunnen we zeggen aldus Amaladoss dat de ervaring van het mysterie symbolisch is. Er bestaat een nauwe band tussen het symbool en het mysterie in de menselijke ervaring. Ook de negatieve theologie, de ervaring van de ‘Leegte’, voorbij ‘naam en vorm’, of het nu advaita of boeddhistisch is, maakt toch deel uit van het domein van de ervaringen. Er is niet sprake van een andere ervaring, maar van een andere taal waar men zich in uitdrukt. Met betrekking tot een aanhanger daarvan stelt Amaladoss “His view of man is dualistic, that of spirit imprisoned in a body and which can act independently of the body under certain conditions. The world for him is an illusory one without substance. Such a view of man and world leads to a radical depreciation of the nature of symbol”.⁶⁰² Het mysterie wordt geïsoleerd van mens en symbool. Hoewel we hier te maken hebben met twee verschillende wereldbeelden en talen, valt er niet te ontsnappen aan de symbolische dimensie van de menselijke ervaring en uitdrukking.

Elders zegt hij het zo. Het is mogelijk dat wanneer we met het mysterie geconfronteerd worden, niets anders kunnen zeggen dan ‘neti, neti’ (niet dit, niet dit). Een dergelijk negatief geladen uitdrukking hoeft niet altijd te leiden tot stilte. Het kan ook een uitnodiging zijn tot creatieve overvloed in geluid, kleur en vorm. Spirituele ervaring wordt artistieke ervaring, kunst wordt dan een medium, niet alleen van creativiteit maar ook van openbaring.⁶⁰³

20.3 Leven in God: eenheid in gemeenschap die diversiteit overstijgt

De kennis van God heeft voor Amaladoss het beginpunt in de ervaring en niet in de filosofie of theologie. In de huidige – met name westerse – geloofsvoorstelling wordt de transcendentie van God benadrukt. God wordt, ondanks de constante herhaling van het gebed ‘Onze Vader’, eerder ervaren als een rechter dan als een vader. De Triniteit is vergeten en de Heilige Geest wordt grotendeels genegeerd

601 M. Amaladoss, *Symbol and Mystery* (1977) 391.

602 M. Amaladoss, *Symbol and Mystery* (1977) 392.

603 M. Amaladoss, *Revelation as Communication* (1992 WT) 49.

in de westerse christelijke traditie, zo meent Amaladoss. De moederlijke kanten van God lijken te zijn overgenomen door Maria. Voor alle praktische doeleinden is Jezus simpelweg God, aldus Amaladoss.

Welke aspecten van God moeten nu voor een Indiase christen naar voren worden gehaald? Amaladoss benadrukt er drie: de advaitische relatie met God herontdekt in het hart van de triniteit en participierend in en door Christus, de ervaring van de Geest als het vrouwelijke aspect van God en als de creatieve inwoner ('indweller') en de God die betrokken is op de geschiedenis en gevonden kan worden in alle dingen.

De immanentie van God is niet onbekend in de christelijke traditie. Maar in de praktijk werd deze immanentie-ervaring veiligheidshalve overgelaten aan de mystici. Het 'tegenover' van God werd vooral benadrukt. De belangrijkste beelden zijn, net als bij Ignatius, de koning en de dienaar. Indiërs zijn niet onbekend met de transcendentie van God, maar zij benadrukken eerder de immanentie. "Ik ben in God als een vis in het water". God is niet immanent in mij alsof ik God met mij meedraag. Eerder ben *ik* in God.

Indiërs worden vaak beschuldigd van monisme aldus Amaladoss. Hoe hun filosofische speculaties ook mogen zijn, in de devotionele praktijk zijn zij trouw aan hun ervaring. Zelfs Sankara belijdt:

"Even when I am not duality's slave, O Lord,
The truth is that I am Thine, and not that Thou are mine;
The waves may belong to the Ocean,
but the Ocean never belongs to the waves."⁶⁰⁴

De fundamentele eenheid werd niet gezien als tegengesteld aan een interne differentiatie die een dialoog mogelijk maakt. Maar het is geen dialoog van twee personen die met elkaar praten, maar die van een persoon die zich verhoudt tot zijn eigen diepere Zelf. Het 'difference' wordt niet ontkend maar overstegen.

Een overeenkomstig perspectief van eenheid is te zien in Jezus' ervaring beschreven in het Evangelie van Johannes: "De vader en Ik zijn een" (10:30).⁶⁰⁵ Het is een wederzijdse inwoning. Jezus communiceert dezelfde intimiteit, door zijn leven naar zijn discipelen te communiceren. (17:21-23). Deze articulatie hier verschilt met die van de Upanisaden. Terwijl onze eenheid met God en in God wordt bevestigd, is het een geparticipeerde eenheid met, in en door Christus. Ook bij Paulus zien we een overeenkomstige ervaring (Romeinen 8:15; 8:26).

De eenheid van de Werkelijkheid verschijnt dus als een tweevoudige communio. De communio van de Vader, Zoon en de Geest in wederzijdse inwoning en in een gemeenschappelijk handelen van zelf-communicatie. Deze zelfcommunicatie van leven trekt ook mensen in een 'communion' van leven met de drieëne God en met elkaar. De communio van mensen wordt het symbool en de verwerkelijking in de wereld van de communio van de drieëne God.

604 Geciteerd door Amaladoss in M. Amaladoss, *Jñāna...* (1992) 23.

605 Op Amaladoss' lezing van het Johannesevangelie komen wij terug.

Leven in God is advaïtisch. Het is een eenheid zonder enige dualiteit of tegenstelling. Het is een eenheid in gemeenschap die diversiteit integreert en overstijgt. Het is een mysterie, waar men wellicht geen verstandelijke greep op heeft, maar die ervaren wordt in het hart en geleefd wordt in de praktijk.

De ervaring van een dergelijke eenheid negeert niet de mogelijkheid van een relatie. Jezus bad tot zijn Vader (Joh. 17). Wij kunnen ook bidden, maar een dergelijk gebed leidt tot en is geworteld in gemeenschap. Als men eenmaal de symbolische natuur van deze relaties heeft gerealiseerd, dan staat het iemand vrij een grote variatie van symbolen onderzoeken. Voor Amaladoss blijft God dan geen 'Gij', maar een dieper 'Ik'. Een dialoog met God is een innerlijke dialoog. Daarbij zijn geen woorden nodig, alleen als een symbolisch uitdrukking. God is werkelijk *Antaryamin* (Indweller)

De godsbeelden in de Indiase traditie maken vaak gebruik van de complementariteit van man en vrouw. Amaladoss is van mening dat deze tweevoudige symbolische benadering van het mysterie van God een holistisch ervaring van Gods werkelijkheid geeft. God is man noch vrouw, maar overstijgt sexe-verschillen. De natuurlijke verschillen tussen man en vrouw hebben evenwel een culturele inhoud gekregen. De vooroordelen van een door mannen gedomineerde cultuur kunnen ook van invloed zijn op de wijze waarop wij God zien en ervaren. Dit kan de ervaring alle aspecten van het mysterie van God blokkeren. De bevestiging van het vrouwelijke in God zal ook de pogingen ondersteunen om de bijdragen van het vrouwelijke in het leven van de wereld te erkennen. Een verwerkelijking van de complementariteit van het manlijke/vrouwelijke in de persoonlijkheid en de cultuur draag bij aan een integrale ontwikkeling. Amaladoss stelt voor dat we ons besef van de aanwezigheid en het handelen van de Heilige Geest verdiepen. De Geest kan een invalsweg zijn om de kenmerken van God te ervaren die gesymboliseerd zijn in het vrouwelijke.⁶⁰⁶

De ontdekking van de Geest kan ook helpen de wereld en de mens te begrijpen die op dynamische wijze zich naar een nieuwe schepping bewegen. Het Koninkrijk Gods is niet simpelweg het herstel van een orde die gebroken was door de zonde. Het is geen eeuwige herhaling van een kosmische orde. Het is een beweging naar de schepping van een nieuwe wereld, een nieuwe gemeenschap van mensen, gemeenschap tussen henzelf en met God. Het wordt niet gegeven maar is iets wat nagestreefd moet worden. De creatieve activiteit is in de christelijke traditie verbonden met de Heilige Geest.

Pogingen om het mysterie van de Triniteit in de Indiase context te begrijpen waren gericht op het Absolute (*Brahman*) ervaren als Being-Knowledge-Bliss (*Saccidananda*). Voor Amaladoss blijft dat te abstract. We kunnen ook denken aan de Triniteit in een ervaringsmatige context: God als de Schepper die zich manifesteert en zich geeft in de schepping; Christus als God in de geschiedenis, die de wereld transformeert in een paschaal proces van dood en opstanding; en de Geest als de 'Indweller' en schepper van nieuwheid, die alle dingen leidt naar

606 Vgl ook: M. Amaladoss, *Women and the Future of Humanity* (1990) 233-243.

Vervulling in een universele gemeenschap. Deze visies bieden ons een ervaring en een beeld, waardoor wij in staat zijn, aldus Amaladoss, een aantal lijnen uit de Indiase spirituele traditie te integreren. De Triniteit wordt dan geen metafysisch principe maar de basis van leven en ervaring en maakt sommige van onze huidige worstelingen voor de heelheid van de schepping, voor integrale bevrijding van mannen en vrouwen en voor de herschepping van een nieuwe mensheid zowel betekenisvol als bemiddelingen van Godservaring.

20.4 Het Johannesevangelie in *advaitisch* perspectief

De Werkelijkheid is één. God, mens en wereld moeten vanuit die optiek worden benaderd. Amaladoss kan het niet vaak genoeg onderstrepen. Het is vanuit dit eenheidsdenken dat Indiërs na aan het hart ligt, te begrijpen dat zij altijd een bijzondere belangstelling hebben gehad voor het Johannesevangelie. Ook Amaladoss heeft zich in een al wat oudere studie met het Johannesevangelie beziggehouden⁶⁰⁷. Het 'advaitische' perspectief tekent Amaladoss hier voor een eerste keer uit.

De bijzondere band van de Indiërs met het evangelie van Johannes werd door Swami Abhishiktananda treffend verwoord. Amaladoss begint zijn studie met een citaat van hem. Johannes – aldus Abhishiktananda – openbaarde het mysterie dat de *rishi* slechts versluierd ontvingen in al z'n glorie en diepte, de glorie en diepte van het Woord en de Geest. Het was alsof we van de Upanisaden terugkeerden naar de Bijbel met de ogen op een wonderbaarlijke wijze ontsloten. Ogen die in staat waren op een volledig nieuwe manier door te dringen in het mysterie van de Heer. Iets vergelijkbaars zou gebeuren wanneer een hindoe, wiens geest gevormd is door lange jaren van lezen in zijn eigen heilige Schriften en van mediteren op het innerlijke mysterie, uiteindelijk dit evangelie zou beginnen te lezen “..in the radiance of his own experience of the atman”.⁶⁰⁸

Amaladoss' reactie naar aanleiding van wat Abhishiktananda hier zegt, is vervolgens: “I would like to re-live this experience.” Uit de herleving van deze ervaring vloeit Amaladoss' artikel voort, een artikel waarin hij met name de holistisch-ervaringsmatige aanzet benadrukt.

Amaladoss wil het Johannesevangelie lezen als een Indiër. Indiër moet hier niet als abstractie beschouwd worden, want het gaat om de concrete Indiër, en wel de christelijke Indiër die Amaladoss is. Het adagium dat theologie persoonlijk moet zijn wordt ook toegepast in Amaladoss' interpretatie van het Johannesevangelie. Mijn tekst – aldus Amaladoss – is het Johannesevangelie, de hindoeeschriften vormen alleen de horizon van mijn interpretatie. Het betekent dat ik mijn eigen culturele en religieuze verleden moeten opnemen en verwerken door de lezing van

607 *An Indian Reads st. John's Gospel* werd geschreven ter gelegenheid van de conferentie *India's Search for Reality and the Relevance of the Gospel of John* die in 1974 te Pune werd gehouden. Onder dezelfde naam werden een jaar later de voordrachten van deze conferentie gepubliceerd. Amaladoss' artikel verscheen opnieuw in 1992 in de bundel *Walking Together*.

608 Zie M. Amaladoss, *An Indian...* 1992 WT) 69.

de Indiase geschriften, stelt Amaladoss. Vervolgens zal in het licht van deze ervaring het evangelie herlezen worden.

Amaladoss doorloopt aan de hand van een aantal fragmenten uit de Upanisaden en de Bhagavadgita de ontwikkeling die het Indiase denken doorgemaakt heeft. De Upanisaden introduceren in de 'horizontale' wereld van de Veda's een verticale dimensie. Via de vragen naar het waarom? het waarvandaan? en het waartoe? met betrekking tot de zichtbare fenomenale wereld bereiken de zieners een dieper zijnsniveau die de veelheid van de dingen overstijgt en fundeert. Vergeleken met deze volkomen eenheid ('plenitude') is de gewone wereld der dingen "unreal and death-bound, which has to be resolutely renounced if the Plenitude is to be discovered."⁶⁰⁹ Deze eenheid realiseren is de Waarheid ontdekken, het Licht zien, onsterfelijkheid verwerven.

Dit proces van realisatie kan omschreven worden – aldus Amaladoss – als een heroriëntatie of eerder als 're-centering'. Het proces van zelfontdekking is een onophoudelijk vragen naar 'Wie ben ik?', dat dieper en dieper gaat totdat men zijn eigen zelf overstijgt en uiteindelijk zijn centrum vindt in het *zelf*. Er vindt een totale losmaking plaats van de ego-identiteit die ook gezien kan worden als een totale zelfovergave in de liefde voor een ander, aldus Amaladoss. Met deze 'recentering' wordt alles gezien in een nieuw licht. Voor hen die het hemelse oog hebben verworven, is de wereld niet langer onecht, onwerkelijk (unreal), het is het symbool van het Werkelijke. Drie elementen uit deze analyse wil Amaladoss vasthouden. Dat is de eenheid van het zijn; een zekere dualiteit die wordt uitgedrukt in de woorden 'werkelijk-onwerkelijk' (real-unreal), hetgeen een 'recentering' van iemands visie vereist; de herontdekking van de wereld als symbool.

Eenheid

Wat het meeste opvalt voor een Indiër die het Johannesevangelie leest is het thema van de eenheid, zo stelt Amaladoss. Jezus verkondigt herhaaldelijk zijn eenheid met de Vader (10:30). De implicaties van deze eenheid worden verschillend gearticuleerd. Het is de *communio* van wederzijdse inwoning (10:38, 14:11) en van volledig delen (17:10). Het is een gemeenschap van doel en handelen (5:19; 5:26). De *communio* is gebaseerd op een zending: de Vader heeft Jezus gekozen en gezonden om zijn glorie te communiceren aan de mensen (10:36-38). De eenheid tussen Vader en Zoon is verbreed om de Geest in te sluiten. Gezonden door de Vader en de Zoon is het de Geest van de waarheid (15:26) die iedereen zal onderrichten (14:26; 16:13). Het nieuwe leven dat Jezus doorgeeft aan hen die in hem geloven wordt ook weer beschreven als een vereniging van hen en de Vader, Zoon en Geest. (14:19-20,23; 16:26-27;17:21-23). De vereniging van allen met de Vader en de Zoon is ook een vereniging van allen met elkaar, "as branches grafted to the same vine." Daarom ook het nieuwe liefdesgebed (o.a. 15:12).

Reflecterend naar aanleiding van het voorafgaande stelt Amaladoss dat een Indiër zich van nature thuis voelt bij het eenheidsdenken van Johannes: "He has had an

609 M. Amaladoss, *An Indian...* (1992 WT) 75.

intuition of this unity.”⁶¹⁰ Eenheid wordt gemeenschap (communion) op de allerdiepste niveaus van het zijn. De ontdekking van het *zelf* is de ontdekking van deze gemeenschap. De Indiase traditie zou hem – de Indiër die Amaladoss is – ervoor hoeden om deze gemeenschap helemaal te interpreteren in termen van menselijke relaties, wat niet wegneemt dat broederschap een verwerkelijking kan zijn van dit mysterie wanneer het een broederschap is in en door hem in de Vader. Dit aspect – zo Amaladoss – is de Indiër vanuit zijn traditie enigermate vreemd.

De mysterie-gemeenschap manifesteert zich niet alleen maar wordt ook verwerkelijkt en geleefd in de gemeenschap van gelovigen. “There cannot be true human fellowship apart from this communion, at least at the same level.”⁶¹¹ Liefde en dienstbaarheid behoren niet alleen maar tot een voorbereidende ascetische fase, maar zijn deel van het leven zelf, het zijn de normale manifestaties, eerder nog realisaties, van de gemeenschap (communion) die waarlijk is en leeft.

In de eenheid is de categorie van ‘ik en Gij’ volledig inadequaat. In de eenheid bestaat er geen ‘Gij’: “There is only an ‘I’ that keeps resounding at various depths”. De eenheid van Jezus met de Vader is er niet één van een Ik-Gij-confrontatie. Het is er een van wederzijdse inwoning. Wanneer Jezus zegt ‘Ik’, gaat het niet alleen om de man Jezus, maar reikt het verder naar de goddelijke diepten van de zoon en nog verder, naar die van de Vader. Tegelijkertijd kan Jezus tot de Vader bidden (17) en zichzelf toewijden aan de Vader (17:19). Dit is volgens Amaladoss bij uitstek het mysterie van advaïta. We kunnen spreken van een overeenkomstige advaïta-betrekking tussen de gelovige en de Zoon en, in de Zoon, met de Vader: “Opdat zij allen één zijn, gelijk Gij, Vader, in Mij en Ik in U, dat ook zij in Ons zijn;” (17:21)

Wanneer de gelovige Ik zegt in de Geest, kan hij het niet alleen maar over zijn kleine zelf hebben. Dit is het mysterie van zijn gemeenschap in het goddelijke leven. Het geloven zelf – aldus Amaladoss – is een illustratie van dit mysterie. In Christus geloven is hem ontvangen (1:12), de boodschap accepteren (3:11), zijn geboden gehoorzamen (14:15,21). Daar tegenover: “Niemand kan tot Mij komen, tenzij de Vader, die Mij gezonden heeft, hem trekke” (6:44, vgl. ook 15:16 en 17:6). Deze dialectiek tussen Gods keuze en de menselijke response “can be understood, still partially, only in the perspective of the unity we have been speaking of”,⁶¹² aldus Amaladoss. Dit mysterie, zo vervolgt hij, benaderen in termen van Ik-Gij is onszelf veroordelen tot steriele controversen over natuur en genade. Ware menselijke broederschap zou een droom blijven zolang we op het oppervlakkige Ik-gij niveau blijven. Deze dualiteit moet overstegen worden in een gemeenschappelijk geworteld zijn in de Vader, de Zoon en de Geest. Er is slechts één wijnstok, één lichaam.

Het is niet zo dat de eenheid, de advaïta, in het hart van het leven zou leiden tot een degradering van de dualiteiten. Deze eenheid in multiplicititeit is juist het

610 M. Amaladoss, *An Indian...* (1992 WT) 79.

611 M. Amaladoss, *An Indian...* (1992 WT) 79.

612 M. Amaladoss, *An Indian...* (1994 WT) 80-81.

mysterie. De multipliciteit is "not assigned to a phenomenal level; it is not considered secondary." In het tegendeel, de multipliciteit wordt ontdekt in het hart van de eenheid en vice versa. "The Western church has tried so far to explore the multiplicity and the interrelations between its elements. It is perhaps the turn of the Indian church to explore the mystery of unity as communion."⁶¹³

Behalve de eenheid voelt de Indiër tijdens het lezen van het Johannesevangelie zich thuis bij het Johanneïsche dualisme. Dat dualisme scheidt het domein van licht, waarheid, vrijheid, leven, etc. en het domein van het duister, onwaarheid, onderworpenheid, dood, etc.. De aanvaarding van Jezus' openbaring en het geloof in hem, de overgang van de dood naar het leven, van duisternis naar licht, van onwaarheid naar waarheid. Het betreft hier geen kosmologische dualisme maar een dualisme van de beslissing. "A vision that looks outward from the centre has to be substituted to one that is centred on one's own little self."⁶¹⁴ Men is altijd geneigd om zekerheid bij zichzelf te zoeken, om de dingen, gebeurtenissen en personen te beoordelen vanuit het eigen standpunt. Jezus verlangt nu het laten varen van deze preoccupatie. "I have characterized the movement towards liberation in India as a 're-centering': changing one's centre of existence from the 'self' to the 'Self'. We see how this movement is confirmed in St. John."⁶¹⁵

Amaladoss beklemtoont dat het symbolisme in het Johannesevangelie leidt tot sacramentalisme. De eenheid van de gelovigen met Jezus en de Vader manifesteert zich niet zomaar, maar wordt ook gelééfd en verwékelijkt in de eenheid van liefde, dienstbaarheid en opoffering onder de gelovigen. Dat zijn geen twee dingen; het is een en het zelfde. Het liefde-gebod is geen ethisch imperatief dat logisch volgt op een ontologisch indicatief. Liefde is 'eenheid-in-werking'. Men kan niet in Christus zijn zonder in de Vader en de Geest te zijn. Overeenkomstig kan men niet in Christus zijn zonder ook niet in zijn broeder te zijn en men kan niet echt in zijn broeder zijn zonder in Christus te zijn. Al deze wederzijdse inwoningen zijn slechts verschillende aspecten van een en dezelfde gemeenschap, communion. Dit aspect van de gemeenschap, namelijk de wederzijdse liefde tussen broeders, heeft een zichtbare, menselijke en ervaringsmatige dimensie die andere aspecten niet hebben. Deze zichtbare dimensie roept niet alleen voor ons, als een symbool, de onzichtbare diepten van het mysterie op; maar maakt haar werkelijk en actueel ('actual') als een soort sacrament.

Het is deze sacramentaliteit van wederzijdse liefde – aldus Amaladoss – die nieuw is in het nieuwe gebod. Hoewel er sporen van zijn in de Indiase traditie is toch de liefde voor de ander als het sacrament van de liefde van God een nieuwe gedachte. Onder de moderne hindoes komen Gandhi en Tagore er in de buurt. Het sacramentalisme van Johannes gaat echter verder. De gemeenschap tussen de gelovigen bereikt zijn hoogste aardse verwerkelijking in de eucharistie onder het symbool van een gemeenschappelijk maal. De eucharistie sacramentaliseert verder de

613 M. Amaladoss, *An Indian...* (1992 WT) 81.

614 M. Amaladoss, *An Indian...* (1992 WT) 82.

615 M. Amaladoss, *An Indian...* (1992 WT) 82.

eenheid van de gemeenschap van gelovigen met Jezus omdat het brood en de wijn die bij hen gedeeld worden het sacramentele vlees en het bloed van Christus zijn. Het symbool van voedsel als een middel van participatie is universeel, maar de diepten van de werkelijkheid die dit symbool kan bereiken, zijn karakteristiek voor Johannes, aldus Amaladoss.

“‘Behold the Universe in the glory of God’, cried the Isha Up. The reader of St. John’s Gospel would discover that that was the glory of the Word, ‘full of grace and truth’ (1:14), which he has become man to communicate to us (17:22). ‘Out of the fulness of his grace he has blessed us all, giving us one blessing after another’ (1:16).”⁶¹⁶

Johannesevangelie tussen Oost en West

Is een advaitische interpretatie van het Johannesevangelie niet te ver gezocht? Wordt dit evangelie niet te zeer gesneden op de maat van een specifiek Indiase context? Is de wijze waarop Amaladoss met het evangelie omgaat niet zo dat hij er meer ‘inlegt’ dan dat hij het feitelijk ‘uitlegt’? Een tegenvraag zou als eerste antwoord kunnen dienen. Immers, wordt ook niet de moderne interpretatiegeschiedenis van het Johannesevangelie in het Westen heel sterk bepaald door de feitelijke culturele context?

De westerse theologie heeft altijd een tegenstelling ervaren tussen het Johannes-evangelie en de synoptische evangelies. In de actualiteit van de theologie bepalen de synoptici wat er over Jezus te zeggen valt. Ze zijn interessanter dan het Johannesevangelie omdat ze met meer waarschijnlijkheid een historisch beeld van Jezus geven. Er lijkt een tegenstelling te worden ervaren tussen Synoptici en het Johannesevangelie die de tegenstelling weerspiegelt tussen christologie en geschiedenis, tussen datgene wat reflexief en belijdend over Jezus wordt gezegd en wat historisch echt en waar zou zijn.⁶¹⁷

De tegenstelling tussen Johannes en de synoptici wordt opgevat als een tegenstelling tussen een theologische en een historische interpretatie. “Praktisch vanaf het allereerste begin is dit evangelie gelezen als een reservoir van theologische uitspraken, die vervolgens positief of negatief geëvalueerd werden. Dat heeft zich doorgezet in de wetenschappelijke exegese die ontstaan is op het breukvlak van de verlichting. Als aan het Johannesevangelie enige betekenis wordt toegekend, dan alleen in historisch-theologische zin: als een tekst die van belang is voor de reconstructie van de historische ontwikkeling van het christologische dogma.”⁶¹⁸

Om kort te gaan, het is vooral een historiserend lezen van de evangelies dat de moderne westerse theologie en exegese heeft gekenmerkt, in de woorden van Van Tilborg het ‘historisch paradigma’ is op een of andere manier altijd aanwezig in

616 M. Amaladoss, *An Indian...* (1992 WT) 85.

617 S. van Tilborg (1994) 128.

618 S. van Tilborg (1994) 130.

het bewustzijn van de moderne lezers.⁶¹⁹ Onder een op het eerste zicht exegetische probleem gaat dus een fundamentele kwestie schuil welke de inzet van onze beschouwingen namelijk dat van het wereldbeeld.

20.5 Christus in *advaitisch* perspectief

Jezus is Christus voor Amaladoss.⁶²⁰ Amaladoss spreekt liever van 'Christonoom' dan 'Christocentrisch'.⁶²¹ Amaladoss ziet Christus ook in *advaita*-perspectief. We zijn niet met Christus in de zin van 'naast Christus'. We zijn in hem en hij is in ons (John 17:20-25). Wij zijn zijn lichaam (1 Cor. 11-13). Christus is niet alleen de God die met ons is, door zijn incarnatie is hij deel van de wereld en van de mensheid geworden. In zijn lijden, dood en opstandig koos hij zijn eigen manier om Gods liefdevolle vriendelijkheid te verwerkelijken. Hij nodigt ons ook uit deze weg van zelfovergave, zelfgave en zelfoverstijging te volgen in het nastreven van het Koninkrijk Gods in de wereld. Er zijn vele manieren waarop God zich manifesteert in de wereld. Het speciale aan Christus is de incarnatorische en paschale manier die hij verkoos en zijn uitnodiging tot navolging.

In de Bhagavadgita dringt Krisna bij Arjuna aan tot handelen. Hijzelf staat hier echter buiten. Christus nodigt uit tot *medewerking*. Hier wordt de weg van Christus relevant: Christus' weg is die van de profetie en het kruis. Deze twee zouden niet van elkaar gescheiden moeten worden, zo meent Amaladoss. Hij werd gedood omdat hij profeteerde, hij sprak het Woord van God en riep de mensen op tot bekering in hun concrete historische situatie. Zijn dood en verrijzenis bevestigden zijn profetie: hij was een symbool van Gods reddende en transformerende liefde.

In de huidige wereld geeft Christus' optie voor armoede en nederigheid een nieuwe betekenis aan onze keuze voor de armen aldus Amaladoss. Deze armoede is natuurlijk anders dan die van Christus, voor hem was het een gebaar van liefde en overgave. De armen van vandaag worden arm gemaakt en blijven arm tegen hun wil. Zij zijn niet alleen arm, maar worden onderdrukt. De keuze voor de armen met het oog op hun bevrijding van armoede is een teken van solidariteit. Arm zijn met de armen is met Christus zijn, maar in de dynamiek van het paschale mysterie van de dood dat leidt tot opstanding. Daarom is Christus' uitnodiging met hem te zijn een oproep tot sociaal engagement en actie voor integrale bevrijding. Het is tevens een profetische uitdaging voor de niet-armen. Participatie aan Christus' lijden is ook een 'commitment' om te vechten tegen de zonden als de eerste oorzaak van het lijden. Volgens Amaladoss krijgt het probleem van het kwaad hier een nieuw antwoord. Er bestaat een verschil tussen lijden en het kwaad. Lijden is een kwaad wanneer het veroorzaakt wordt door het egoïsme van mensen, door hun agressie, onderdrukking enz. Dergelijk lijden is

619 S. van Tilborg (1994) 130.

620 We volgen nu voornamelijk M. Amaladoss, *Iñigo in India* (1992) 40-47: Hoofdstuk 5 *A Call to be with Christ*.

621 In navolging van Sebastian Paindath, vgl. M. Amaladoss, *Iñigo in India* (1992) 41.

niet nodig. De mysteries van Christus' opstanding zijn een bron van troost en sterkte in de onvermijdelijke worsteling waarvoor de wereld zich gesteld ziet, omdat zij ons verzekeren van een 'victorious' overwinning. Door de solidariteit en de worsteling in niet-agressieve liefde wordt egoïsme omgezet in gemeenschap.

Verbonden zijn met Christus is geëngageerd zijn in de geschiedenis. Onze verbondenheid met Christus moet ertoe leiden de tekenen des tijds te blijven lezen en de voortdurende activiteit van Christus te ontdekken waartoe wij niet alleen geroepen zijn, maar die wij dienen ook eigen te maken. In ons en in onze activiteit wordt Christus' eigen werk in de wereld van vandaag manifest. Zo worden de huidige wereld en geschiedenis symbolisch, en manifesteren zij op mysterieuze wijze het werk van Christus. Contemplatie van de mysteries van het leven, de dood en opstanding van Christus zijn omgekeerd een symbolische sleutel in het lezen van de tekenen der tijden. Christus is niet alleen een historisch figuur. Hij is sacrament, symbool van Gods handelen in de wereld.

Het besef van deze continue aanwezigheid van Christus maakt ons tevens ervan bewust, aldus Amaladoss, dat het mysterie van Christus uiteindelijk de hele wereld en de hele geschiedenis omarmt. Een dergelijke kosmische visie zal er toe leiden de gelovigen van andere religies en alle mensen van goede wil die betrokken zijn in de worsteling voor een nieuwe wereld, te integreren in het mysterie van Christus. Reflecterend op de mysteries van Christus zou men zich niet moeten beperken tot het nieuwe Testament alleen. Een opening naar de wereldgeschiedenis en andere religies zal een bron van verrijking voor ons zijn.

Het is Amaladoss' diepste overtuiging dat andere religies ook een plaats hebben in het plan van God voor deze wereld. Vanuit deze optiek kan Amaladoss komen tot een definitie van openbaring die luidt: Openbaring is Gods zelf-communicatie naar de mensen⁶²² Gods verlossende zelf-communicatie strekt zich uit naar alle mensen, volkeren. Gods zelf-communicatie holistisch bezien, aldus Amaladoss, impliceert dat men moet "...acknowledge a pluralism of manifestations, ordained and moving towards a unity in the fullness of time."⁶²³ Het streven naar eenwording is niet alleen het werk van de Geest, het behoort ook tot onze taak. De dialoog is de manier om dat na te streven. Christenen geloven dat de kerk het sacrament van een dergelijke eenheid is. Terwijl we geworteld zijn in onze eigen traditie, zijn we dus open voor Gods zelf-communicatie naar andere volkeren. "...whatever may be my perception about the precise role of my tradition in the history of salvation, this need not and should not exclude a holistic approach to all instances of God's self-communication, especially as I encounter them in my living contact with other people."⁶²⁴

Het zal duidelijk zijn, voor Amaladoss ligt de belangrijkste uitdaging niet in aannemelijk maken dat Jezus de Christus is, maar in het verhelderen van hoe

622 M. Amaladoss, *Revelation as Communication* (1992 WT) 41.

623 M. Amaladoss, *Revelation...* (1990 WT) 43.

624 M. Amaladoss, *Revelation...* (1990 WT) 44.

Jezus Christus te denken in relatie met de andere religies. Dit komt bij uitstek naar voren in een uitgebreid artikel dat hij in 1989 publiceerde.⁶²⁵

20.5.1 CHRISTUS: GOD EN MENS⁶²⁶

Het is niet eenvoudig om het menselijke en Goddelijke karakter van Christus in een goede verhouding te zien. Wie is Christus voor ons? Praten we over het Woord (Joh. 1,3-5,9), over de verrezen Christus (Hand. 10) of over de Christus van het Einde der Tijden (Ef. 1,23)? Het is dezelfde persoon maar een persoon die in een geschiedenisproces staat, en het tegelijkertijd ontstijgt.

De goddelijke en menselijke kant van deze complexiteit wordt soms aangegeven met de termen 'Christus' en 'Jezus'. Jezus is de Christus, maar Christus is niet alleen Jezus. De Jezus van de geschiedenis is beperkt door zijn menselijkheid, de cultuur en geschiedenis waar hij deel van uitmaakte. Het was in deze Jezus dat Gods handelen, Vader, Zoon en Geest, zich openbaarde. Hij zal zijn volheid alleen bereiken op de laatste dag wanneer alle dingen verzoend zijn.

Wanneer we spreken over Jezus, in onderscheid van Christus, verwijzen we naar de historische en niet naar de verrezen Jezus. Na de verrijzenis wordt Jezus transhistorisch, kosmisch. Hij is niet langer in tijd en geschiedenis. Maar wij – de kerk – ervaren deze verrezen Jezus in en door de overgeleverde herinnering, in de gemeenschap van discipelen, de geschriften, en andere instituties.

Tegelijkertijd zijn we ons ervan bewust, aldus Amaladoss, dat de verrezen Christus en het paasmysterie daar is waar Gods verlossende genade aanwezig is. De aanwezigheid is niet alleen gebonden aan deze speciale herinnering die wij vieren. Dit is wat Amaladoss bedoelt met te zeggen dat Christus meer is dan Jezus. Amaladoss voegt hier direct aan toe dat hij hier spreekt over de Jezus van de geschiedenis, en niet over de verrezen Jezus. Hij acht het niet nodig om te speculeren over de precieze natuur van de verrezen menselijkheid van Jezus. Wel kan men spreken over zijn menselijkheid in de geschiedenis. Daarom is het nuttig om niet simpelweg te praten over Jezus of de menselijkheid van het Woord, maar over de Jezus van de geschiedenis.

Een onderscheid te maken tussen een historisch en transhistorisch aspect van Jezus' menselijkheid betekent nog geen scheiding. Amaladoss bedoelt niet dat de Jezus van de geschiedenis louter mens was die Goddelijk wordt in zijn verrijzenis. Amaladoss porteert eerder voor twee manifestaties van dezelfde persoon. Maar het dynamische proces van het leven, de dood en de verrijzenis van Jezus – is een echt proces en niet slechts een 'doen alsof'. De verrezen menselijkheid is wat het is juist door het historische leven en dood van Christus.

625 M. Amaladoss, *The Pluralism of Religions and the Significance of Christ* (1990 MATN) 242-268.

626 Voornaamste bron van de komende paragrafen is – tenzij anders vermeldt – M. Amaladoss, *The Pluralism of Religions and the Significance of Christ* (1990 MATN) 242-268, vooral vanaf 253.

20.5.1.1 *Universaliteit en relativiteit, eeuwigheid en geschiedenis*

Het onderscheid tussen de historische en verrezen Jezus helpt de specificiteit en beperkingen van de kerkgemeenschap, wier traditie teruggaat op de herinnering aan de historische Jezus, te begrijpen. Het paasmysterie wordt voor de gemeenschap present gemaakt, niet in zichzelf, maar in en door het symbool van het laatste avondmaal. Door de herinnering en het mysterie niet te laten samenvallen, blijft er ruimte voor andere mogelijke symbolische bemiddelingen.

In het spreken over de universaliteit van Christus moet de hele kosmische breedte van Christus' handelen verdisconteerd worden. Deze moet niet beperkt worden tot zijn openbaring in de historische Jezus. Het is waar dat deze twee polen van dezelfde persoon niet gescheiden mogen worden, maar de relatie tussen de twee zal ontdekt worden, door haar te bezien in de context van het universele handelen van het Woord en niet door de particulariteit van de historische Jezus te universaliseren.

We kunnen zeggen – aldus Amaladoss – dat in zoverre Jezus Goddelijk is, zijn historische handelen een universele betekenis krijgt. Dit universele handelen van Christus kan niet worden gelokaliseerd in een tijdstip van de geschiedenis, want het zal pas volledig zijn op de Laatste dag wanneer Christus alles in allen is.

De universaliteit van Christus omvat alle manifestaties van God in de geschiedenis. Christenen zien een speciale, zelfs unieke plaats en rol in deze geschiedenis voor Gods handelen in Jezus, maar toch kan dit niet eenvoudigweg geüniversaliseerd worden.

Ons perspectief – aldus Amaladoss – hangt af van hoe we geschiedenis in relatie met de eeuwigheid kunnen zien. Eeuwigheid is transcendentel 'gelijktijdig' met de tijd. Sprekend over het goddelijke, kan niet gedacht worden in termen van 'voor' of 'na'. Het is 'total simul' – alles op dezelfde tijd – zoals de scholastici stelden. Wanneer nu het goddelijke het historische binnentreedt dan moet de zelfde goddelijk handeling plaats nemen in de geschiedenis dat wil zeggen in temporele successie. Vaak verwarren we twee niveaus. Op het goddelijke/eeuwige niveau, heeft de uitspraak 'Christus redt' een universele klank. De handeling overstijgt tijd, er is geen voor en na. In de tijd, op het menselijk-historische niveau, is er een successie en een dynamische vooruitgang. De term 'eschatologisch' indiceert dit in de dynamiek van het 'reeds' en 'nog niet'. Eeuwigheid en geschiedenis kan men niet scheiden. Toch omvat en transcendeert de eeuwigheid de geschiedenis, en kan het niet geïdentificeerd worden met een particuliere gebeurtenis, hoe centraal dit moment ook is in het historische proces. Overeenkomstig concretiseert het historische het eeuwige, zonder het historisch te particulariseren.

Deze dynamiek van eeuwigheid en geschiedenis betreft alle Goddelijke handelingen, maar in het bijzonder Gods handelen in Jezus. Wederom stelt Amaladoss: Jezus is de Christus, maar Christus is meer dan Jezus. Het mysterie van Christus bevat al de andere manifestaties van God in de geschiedenis. Daarom kunnen we het niet reduceren tot zijn manifestatie in de historische Jezus.

Onze geloofsaffirmatie transcendeert de geschiedenis, hoewel haar fundering in de geschiedenis ligt. De ontmoeting met andere religies vindt plaats op het histori-

sche niveau van de ervaring. Onze theologie van de religies, is een affirmatie van geloof, maar van beneden af, dialogisch, de historische ervaring verdisconte-rend.⁶²⁷

20.5.1.2 *Gods handelen in Jezus*

Hoe ziet Amaladoss Gods handelen in Jezus? Het beste model om de Jezus-gebeurtenis voor te stellen, zo stelt hij, is de Bijbelse opvatting van 'verbond'. Het lijden en de dood van Jezus tonen dat de relatie tussen God en de wereld niet iets natuurlijk of automatisch is. Simpelweg omdat Jezus God-mens is. Nee, het betreft een menselijke transformatie die iedereen in vrijheid, door de dood en verrijzenis heen, moet ondergaan.

Door Jezus' verrijzenis in een nieuw leven heeft God zich toevertrouwd aan de mens. God heeft met de mens een eeuwigdurend verbond gesloten. Dit betekent niet dat de andere manifestaties van God in de geschiedenis geen zin meer hebben. God's verbond in Jezus valoriseert al zijn andere openbaringen. Het verbond in Jezus heeft juist een kosmische betekenis door het goddelijke (Christus) in hem. De hele heilsgeschiedenis wordt bij elkaar gehouden door dit kosmische aspect van het mysterie.

Soms wordt van Christus gesproken als het uiteindelijke Woord, als de norm waaraan alles getoetst moet worden. Voor Amaladoss schuilt er zeker waarheid in deze aanspraak. Maar uiteindelijk is voor hem het Woord de norm. Op de laatste dag zal Christus de *pleroma* zijn, de Volheid. De historische Jezus is echter Christus' kenotische vorm. Hij belooft de Geest te zenden die zijn discipelen zal leiden tot de volle waarheid. De volheid van Christus ligt in de toekomst wanneer God al de rijkdom die hij naar de wereld heeft gecommuniceerd, samenbrengt. Daarom moeten dergelijke verklaringen niet historisch, maar eschatologisch begrepen worden, in de dialectiek van 'reeds'- 'nog niet'.

De kerk is getuige en dienaar van het mysterie. De kerk leeft het mysterie door de herinnering van de traditie die zij ontvangen heeft van haar manifestatie in de geschiedenis van Jezus. Maar zij is ontvankelijk voor andere manifestaties van het mysterie in de menselijke geschiedenis. Het is de missie van de kerk om niet haarzelf maar, net als Jezus, op een kenotische wijze het mysterie te verkondigen.⁶²⁸

627 Amaladoss herhaalt zijn argumentatie nog eens vanuit twee andere invalshoeken (M. Amaladoss, *The Pluralism of Religions and the Significance of Christ* (1990 MATN) 259/260). De laatste betreft een trinitair perspectief, dat we zullen laten rusten. De eerste invalshoek geven we weer in het volgende citaat: "We often tend to talk at an 'objective', 'ontological' level without taking into account the 'historical', 'personal' level in which we live and act. It is not helpful to affirm the 'objective' universality of Christ and draw *a priori* historical conclusions from it, without trying to understand the concrete manner in which people actually reach salvation outside the Church which confesses faith in Jesus as the Christ." M. Amaladoss, *The Pluralism...* (1990 MATN) 259.

628 M. Amaladoss, *The Pluralism...* (1990 MATN) 253-261.

20.5.1.3 *Een kerk die dient*

Een deel van het probleem in de discussie over de universaliteit van Christus is het beeld van de kerk. Amaladoss is ervan overtuigd dat het beeld van de Kerk als de dienaar die het mysterie van het Rijk Gods verkondigt en bereid is om zijn leven als getuige te offeren, authentieker is dat van een triomferend alles veroverend leger. De kerk heeft niet de uniciteit en universaliteit die Christus wel heeft. De kerk belijdt Christus die de Waarheid is, maar heeft Hem niet in bezit en haar eigen begrip van Hem is beperkt door de overgeleverde historische herinnering. De dienstbaarheid van de kerk bestaat erin de mensheid te verenigen door dialoog en samenwerking te bevorderen. Haar taak is het Jezus en zijn mysterie te verkondigen, meer in daad dan in woorden, zodat anderen eveneens door hem worden uitgedaagd en zich naar God keren, 'bekeerd' worden. Sommigen worden misschien lid van de gemeenschap van discipelen, anderen veranderen wellicht maar blijven in hun eigen religies. De concrete manier waarop deze transformatie en vereniging plaatsvindt, is een mysterie dat alleen God kent.

Iemand wordt lid van een kerk niet zozeer om verlost te worden, maar omdat hij geroepen is om deel te nemen aan de missie van de discipelen van Jezus. Iemand wordt niet 'sneller' of 'meer verlost' omdat hij christelijk is.⁶²⁹

20.5.1.4 *Een kosmische Heilsgeschiedenis*

De traditionele opvatting van Heilsgeschiedenis is vooral lineair. In die opvatting wordt veel nadruk gelegd op de discontinuïteit tussen natuur en genade, tussen de perioden voor en na Christus. Andere religies dan het christendom zouden buiten de heilsgeschiedenis staan. Amaladoss acht een dergelijke opvatting beperkt en onbevredigend. Het verdisconteert niet dat God Vader en Moeder van allen is. God's uitverkiezing van een volk of een persoon is niet exclusief, maar sacramenteel en symbolisch.

Een andere visie benadrukt Gods verlossende plan dat alle mensen en de hele kosmos omvat. Kosmisch moet niet worden opgevat in de zin dat het simpelweg gelijkgesteld wordt met natuur en geschiedenis, maarn dat het de hele kosmos en geschiedenis omvat. Tegelijkertijd verdisconteert het het sleutelement in de geschiedenis, namelijk menselijke vrijheid. Gods plan impliceert een wisselwerking tussen de vrijheid van God en de mens, tussen roep en respons. Uitverkiezing, representatie, solidariteit en missie zijn creatieve en structurele elementen in deze geschiedenis. De verbonden tussen God en mens vinden plaats in de context van culturen en tradities. Zowel vrijheid (van God en mens) als culturen zijn factoren van pluralisme. Desalniettemin is dit pluralisme geïntegreerd in het plan dat God voor de wereld heeft. De eenheid van het plan van God is een eenheid van relaties, niet van identiteit of simpel pluralisme. Relaties impliceren een pluraliteit aan rollen en functies binnen een totaliteit.

Gods plan voor de wereld omvat een netwerk van relaties. We zijn ons er bewust van hoe God zich aan ons heeft geopenbaard en welke missie God ons gegeven

629 M. Amaladoss, *The Pluralism...* (1990 MATN) 261-263.

heeft in de wereld. Wij weten niet – aldus Amaladoss – hoe God zich geopenbaard heeft aan anderen. In het luisteren naar anderen en in het samen leren waarnemen, kunnen wij in toenemende mate God's plan, zoals het zich ontvouwt in de loop der geschiedenis, ontdekken. Wij geloven dat God's verlossende handelen zich uitstrekt naar alle volkeren via wegen die ons onbekend zijn. Door middel van de dialoog getuigen wij van wat aan ons van het mysterie is geopenbaard.⁶³⁰

20.5.1.5 *De betekenis van Christus volgens advaïtisch perspectief*

De diepere betekenis van het geloofsgegeven dat Christus de universele Verlosser is, ligt voor Amaladoss hierin dat God waarachtig de Verlosser van alle mensen is. God is niet de verlosser van een bepaald volk. Zijn handelen blijft niet beperkt tot een bepaalde historische en culturele traditie.

Het is niet onze taak Christus daar te brengen waar hij niet present is, maar eerder te ontdekken waar hij, voor ons soms op onbekende, mysterieuze wijze aanwezig is. Wij moeten volgens Amaladoss de verleiding weerstaan om de universaliteit van Christus te reduceren tot de universaliteit van de institutionele kerk.

Amaladoss noemt, zoals inmiddels bekend, zijn 'theologia religionum' advaïtisch. Hoe verhoudt zich nu dit paradigma tot de andere paradigma's? Volgens Amaladoss bevindt zijn paradigma zich tussen inclusivisme en pluralisme in, en zoekt het een bemiddeling tussen het Ene en het vele. Beide worden niet ontkend, maar gezien als twee polen van één complexe realiteit.

Amaladoss' paradigma is inclusivistisch wat betreft de reflectie die plaatsvindt binnen het perspectief van het christelijke geloof, in termen van het mysterie van de Triniteit en de Incarnatie in hun historische werkzaamheid. Door het onderscheid dat Amaladoss gemaakt heeft tussen het Woord en de Geest, de historische Jezus en Christus en tussen Christus en de Kerk, bestaat de inclusie alleen op het niveau van het mysterie van God en Christus, waarvan wij de universaliteit in ons geloof belijden.

Het paradigma is pluralistisch, niet alleen op een historisch fenomenologisch niveau van religies, maar ook op het niveau van de plurale manifestaties van God in de geschiedenis, door het eeuwige en geïncarneerde Woord door de Geest. Daarom bestaat het pluralisme reeds als ervaring op het niveau van de religie. In het geloof belijd ik – aldus Amaladoss – dat dit pluralisme op een eenheid gericht is. Alle gelovigen zouden dit moeten belijden, omdat zij geloven dat God één is. Deze eenheid is echter eschatologisch, zij moet gezocht worden met behulp van de dialoog die zich voltrekt in de geschiedenis. Zowel de concrete vorm als de feitelijke realisatie van deze eenheid kunnen de geschiedenis transcenderen.

In dit perspectief betekent missie voor Amaladoss: onze eigen bijdrage leveren aan de verwezenlijking van het plan van God voor de wereld. De universele wil van God in Christus voor deze wereld verkondigen, impliceert niet slechts een 'praten over', maar vooral een laten gebeuren. Een kerk die open staat naar

630 M. Amaladoss, *The Pluralism...* (1990 MATN) 263-265.

wereld en God's mysterie moet haar grenzen openen en minder bezorgd zijn over haar identiteit.⁶³¹

21 Het theologische wereldbeeld van M. Amaladoss

In dit hoofdstuk ronden we de analyse van het werk van Amaladoss af. We openen met een samenvatting van zijn theologische opvattingen zoals die werden besproken in de voorafgaande hoofdstukken. Verder belichten wij Amaladoss' theologische wereldbeeld dat daaraan ten grondslag ligt als een spanningsvol wereldbeeld. Tenslotte schetsen wij Amaladoss' benadering van secularisatie en modernisering.

21.1 Amaladoss' theologie in kort bestek

Waar volledige gemeenschap, volledige harmonie gerealiseerd is tussen God en mens, tussen mensen onderling, tussen volkeren en tussen religies, tussen mens en natuur, daar wordt de sluier van het mysterie van het leven – dat een *religieus* mysterie is – opgelicht. Dit vormt een grondovertuiging van Michael Amaladoss. Deze volledige harmonie is nog niet, maar zal gerealiseerd worden.

Staande en levend in deze verwachting en hoop, gaat het niet aan de huidige onvolmaakte wereld van geweld en lijden, armoede en onrecht, van ondergeschikt belang te achten. Ook in hun onvolledigheid zijn wereld, natuur en cultuur van wezenlijke importantie. De eerste stap naar een toestand van volledig harmonie begint – weliswaar met de hulp, in de vorm van een belofte, een 'commitment', van God – in het hier en nu, in deze wereld. In het licht van die komende geheelde wereld is het voor Amaladoss niet anders dan dat de huidige wereld voor de mens een symbolisch karakter heeft, op vele manieren. In ieder geval zo dat de wereld het creatieve/scheppende werk van God is: het is een geschenk aan de mens. Het symbolische karakter dat Amaladoss aan de wereld toekent, impliceert – kort en goed – een positieve wereldopvatting.

Kerk is bij Amaladoss niet primair het instituut, maar de gemeenschap die in het teken staat van de eenheid van het plan Gods en geïnspireerd is door het Koninkrijk Gods. De Kerk is de dienaar die het mysterie van het Rijk Gods verkondigt en bereid is haar leven als getuige te offeren. De Kerk belijdt Christus, maar heeft Hem niet in haar bezit. De dienstbaarheid van de Kerk bestaat erin de mensheid te verenigen door dialoog en samenwerking te bevorderen. Haar taak is het Jezus en zijn mysterie te verkondigen, eerder in het handelen, in de praxis, dan met woorden, zodat anderen eveneens door hem worden uitgedaagd en zich naar God keren. Iemand wordt niet 'sneller' of 'meer verlost' omdat hij of zij christen is. Iemand wordt geroepen deel te nemen aan de missie van de discipelen van Jezus. Theologie dient een *advaitisch* karakter te hebben. Het model van de *advaitische* relatie is volgens Amaladoss het meest geschikt om de verhouding tussen God en mens te onderzoeken. Voor Amaladoss is leven in God *advaitisch*, eenheid zonder dualiteit of tegenstelling, het is eenheid in gemeenschap die diversiteit integreert

631 M. Amaladoss, *The Pluralism...* (1990 MATN) 265-267.

en overstijgt. Het is een mysterie dat in het hart wordt ervaren. Voor Amaladoss is God geen 'Gij', maar een dieper 'Ik'. Religieus leven, christelijk leven begint voor Amaladoss in de ervaring. Het hart van geloof en theologie wortelt in de ervaring. Spiritualiteit behelst bevordering van persoonlijke en kosmische integratie, een verinnerlijking en een verwerkelijking van een nieuw wereldbeeld waarin God scheppend actief is in Christus en in de Geest die alle dingen tot eenheid brengt. Ervaring is een fundamenteel element van spiritualiteit. "Spirituality is not a question of better knowledge or better behaviour. It is the quest for God-experience."⁶³² Geloof is voor Amaladoss "an experience of commitment to a Person whom one encounters"; en niet "...just an assent to a list of propositions about God", maar een... "commitment to love." Theologie is slechts een beperkte bezigheid omdat zij met haar reflectiviteit en rationaliteit verwijderd is van de oorspronkelijke ervaring.

De ideale mens is iemand die alle elementen van zijn persoonlijkheid integreert en meester is over zichzelf. Vrijheid in de context van de menselijke persoon is de ontdekking van iemands ware *zelf*, van iemands eigen identiteit, wanneer men zichzelf bevrijd heeft van alle gehechtheden. Het proces dat leidt tot vrijheid is een proces van verinnerlijking. Het centrum van iemands persoonlijkheid verschuift in toenemende mate naar de innerlijke kern van zijn existentie. Tot mijn *zelf* komen, mijn ware *zelf* realiseren, houdt in dat ik mij moet bevrijden van mijn conditioneringen, zowel naar hun individueel-psychologische als sociaal-culturele kant. In deze zoektocht naar het *zelf*, naar het centrum van onze existentie, ontmoeten wij een mysterie. We raken aan onszelf niet als een geïsoleerde monade, maar als in relatie met de wereld, met de anderen en met God. Wanneer we de conditioneringen van de relaties met de wereld en met de anderen onderzocht hebben, zullen we het mysterie van onze relatie met God ontdekken. God is dan geen 'object' dat zich dan in onze ervaring voordoet, maar de wortel en grond van ons bestaan. God staat hier niet 'tegenover' de mens. Hij is immanent, maar niet als zou ik God met mij meedragen. Eerder ben ik *in* God, 'als een vis in het water'. Een dergelijke eenheid sluit de mogelijkheid van dialoog niet uit. De dialoog is er niet een van twee personen die met elkaar praten, maar het is een dialoog van een persoon die zich verhoudt tot zijn eigen diepere *zelf*.

Een overeenkomstig perspectief van eenheid, zo meent Amaladoss, wordt zichtbaar in Jezus' ervaring beschreven in het Evangelie van Johannes: "De vader en Ik zijn één" (10:30). Het is een wederzijdse inwoning. Jezus communiceert dezelfde intimiteit, door zijn leven naar zijn discipelen te communiceren. (17:21--23). De eenheid van de Werkelijkheid verschijnt als een dubbele communio namelijk de communio van de Vader, Zoon en de Geest in wederzijdse inwoning en in een gemeenschappelijke handelen van zelf-communicatie. Deze zelf-communicatie van leven betreft ook mensen in een communio van leven met de drieëne God en met elkaar. De communio tussen de mensen wordt het symbool en de verwerkelijking in de wereld van de communio van de drieëne God.

632 M. Amaladoss, *Iñigo in India* (1992) 75.

‘Eenheid’ en ‘advāita’ bepalen ook Amaladoss’ christologische overwegingen. Wij zijn ‘in’ Christus zoals Christus in ons is. Christus is de God die niet alleen met ons is, maar hij is ook deel van de mensheid geworden. Hij is sacrament van Gods handelen in de wereld. Verbonden zijn met Christus betekent daarom geëngageerd zijn in de wereld. Openbaring is de ‘zelf-communicatie’ van God naar de mensen. Zij is een verlossend ‘te kennen geven’ dat zich naar alle mensen uitstrekt. Zo bezien moeten we het pluralisme aanvaarden, aldus Amaladoss. God is immers de bron van het pluralisme en bovendien is het pluralisme gericht op een eenheid, op een eenwording. De diepere betekenis van Christus als de universele verlosser, ligt hierin dat *God* waarachtig de verlosser van alle mensen is, en niet alleen van één bepaald volk. Zijn handelen is niet beperkt tot één historische en culturele traditie.

In het spreken over de universaliteit van Christus, zo vindt Amaladoss, moet de hele kosmische breedte van Christus’ handelen verdisconteerd worden. Dit kan niet beperkt worden tot zijn openbaring in de historische Jezus. Het zijn twee dimensies van dezelfde persoon die niet van elkaar gescheiden mogen worden. Door haar te bezien in de context van het universele handelen van het Woord – en *niet* door de particulariteit van de historische Jezus te universaliseren – zal de relatie tussen beide dimensies ontdekt worden. Inzoverre Jezus Goddelijk is, krijgt zijn historische handelen een universele betekenis. Christus’ universele handelen kan niet worden gelokaliseerd in één moment van de geschiedenis, want het zal pas volledig zijn op de Laatste Dag wanneer Christus alles in allen is. De universaliteit van Christus omvat alle manifestaties van God in de geschiedenis. God heeft met de mens een eeuwigdurend verbond gesloten. God’s verbond in Jezus bestendigt al de andere openbaringen van God. Het verbond in Jezus heeft juist een kosmische betekenis door het Goddelijke (Christus) in hem. De hele heilsgeschiedenis wordt bij elkaar gehouden door dit kosmische aspect van het mysterie. Missie betekent voor Amaladoss: onze eigen bijdrage leveren aan de verwezenlijking van Gods plan met de wereld. De universele wil van God in Christus voor deze wereld verkondigen, impliceert niet slechts een erover praten, maar vooral een laten gebeuren. Een Kerk die open is voor de wereld en open voor God’s mysterie moet haar grenzen openstellen. Het Koninkrijk Gods als het beeld en symbool van de nog te vervullen eenheid, is zowel belofte als opdracht. Christelijk handelen vindt plaats in het licht van het Koninkrijk Gods en is gericht op bevrijding; volledige en integrale bevrijding van de ‘mens-in-gemeenschap’. De opdracht om het Koninkrijk in deze wereld dichterbij te brengen, impliceert een kritische houding ten opzichte van de bestaande structuren waarin de mens leeft, zeker als die structuren repressief zijn en onrechtvaardige verhoudingen bestendigen. Een kritische houding geïnspireerd door het ideaal van het Koninkrijk Gods zou richtinggevend voor christenen – zowel individueel als voor christenen in gemeenschap, de Kerk – moeten zijn. In Amaladoss’ missieopvatting wordt deze kritische dimensie gearticuleerd. Missie wordt pas missie als het kond doet van het profetisch element dat eigen is aan de christelijke boodschap. Het is aan profeten de ‘tekenen des tijds’ te lezen. Het is deze uitdrukking die Amaladoss gebruikt om die kritische opstelling, de profetische dimensie aan te duiden. Vanuit

een persoonlijk-spirituele kant bezien, zoekend naar de balans tussen handelen en contemplatie staat Amaladoss voor het ideaal van de *karma yoga*. Contemplatief handelen, dat wil zeggen: "Action in collaboration with God working in the world, with Christ struggling for the Reign of God, with the Spirit making all things new, mediates to us the experience of and communion with God."⁶³³

Missie betreft de vooruitgang van het mysterie van Gods plan voor de wereld. Het is gericht op het bevorderen van de dialoog tussen enerzijds het Woord van God en anderzijds de menselijke gemeenschap tot wie het Woord is gericht als een bekeringsoproep. De missieopdracht van de Kerk wortelt in de missie van God, die reeds met de schepping aanvangt. De hele geschiedenis wordt dus een geschiedenis van Gods verlossende handelen. Missie is Goddelijk en trinitair in haar oorsprong. De Zoon en de Geest zijn de wereld ingezonden om de verlossende liefde van de Vader tegenwoordig te stellen en om ervan te getuigen. Missie is kosmisch, het behelst het hele universum. Niets en niemand valt buiten de liefhebbende zorg van de Vader. De hele Kerk staat ten dienste van deze missie, zij is in feite missie. Missie is niet langer beperkt tot bepaalde plaatsen en bepaalde volkeren, de 'missie-gebieden'. Missie is op de eerste plaats de verantwoordelijkheid van de lokale kerk. De moderne missieopvatting die in het teken staat van inculturatie, dialoog en bevrijding is voor Amaladoss niet voldoende. Missie dienen we namelijk primair te ontdekken als profetie. Verkondiging is altijd gebonden aan een specifieke situatie. Het is Gods blijde boodschap in contrast met het 'slechte' nieuws van die specifieke situatie. Missie is een oproep tot bekering. Jezus verkondigde het evangelie aan de armen, maar hij daagde eveneens de rijken, de wijzen en machtigen uit. Het is deze profetische dynamiek van missie die Amaladoss graag herontdekt ziet worden.

Amaladoss ruimt in zijn denken een belangrijke plaats in voor het symbool. Het theologisch wereldbeeld van Amaladoss kan men typeren als een *symbolisch* wereldbeeld. In de eerste plaats geldt dat als een algemene karakteristiek: we doelen dan op de wereld voorgesteld als een manifestatie van God. Hierin komt zowel de principiële eenheid tussen het goddelijke en het menselijke als een positieve wereldbenadering tot uitdrukking. Beide vormen fundamentele eigenschappen van het theologisch wereldbeeld van Amaladoss. De symboliek functioneert bij Amaladoss ook als een 'instrument' dat hij toepast om greep te krijgen op de religieuze en theologische problemen waarover hij in zijn werk reflecteert. Vanuit deze 'symbolisch-instrumentele' optiek gezien, verkrijgt men het volgende beeld van Amaladoss' religieopvatting. De menselijke ervaring van het mysterie wordt bemiddeld door symbolen. Deze symbolen zijn geworteld in de persoonlijke en sociale ervaring van de mens. In en door symbolen benadert de mens niet alleen het mysterie, maar wordt het mysterie hem ook deelachtig. Symbolen zijn niet slechts rationeel, maar ook verbeeldend, zoals in de mythe, en actief zoals in de rite. Symbolische activiteit heeft tenslotte een prospectief karakter, dat voortdurend tracht om het utopia dat als een belofte schuilgaat, in het mysterie in het hier

633 M. Amaladoss, *Iñigo...* (1992) 29.

en nu te realiseren. Amaladoss' symbooltheorie is sterk bepaald door Franse invloeden, met name door een filosoof als Paul Ricoeur.

Als we verder blijven stilstaan bij de invloeden die een rol spelen in Amaladoss' theologie dan is duidelijk dat zijn denkbeelden verwant zijn aan en mede bepaald zijn door de opvattingen van het Tweede Vaticaanse Concilie. Eerder in onze studie hebben we de omslag belicht die het Tweede Vaticaanse Concilie in het rooms-katholieke denken teweegbracht. Volgens Amaladoss' interpretatie van deze veranderingen bezag de Kerk vòòr het Concilie de hele werkelijkheid in termen van Kerk en niet-Kerk. Erná werd de Kerk gezien als "...in the world, not as in enemy territory, but as a sacrament of God's saving love manifested in Christ. (...) It discovered its existence in a pluralistic world in which God, through Christ and the Spirit, is present and active, leading it to its ultimate fulfilment. The Church is the sacrament of this mystery in the world. It is at the service of the world, in order to promote the realization of this mystery. But it has no exclusive claims to God's presence and action. Dialogue and collaboration become the key-words in determining the attitude of the Church to what is not itself. To relate to the world in this manner is difficult for the Church. It is complex en it is demanding. But it is more authentic and fruitful."⁶³⁴

Amaladoss' oriëntatie op het Tweede Vaticaanse Concilie, met name de constitutie *Sacrosanctum Concilium*, is duidelijk waarneembaar in zijn proefschrift, een studie die de optimistische sfeer van Vaticaanse vernieuwing ademt.⁶³⁵ Het gaat hem daar om een afscheid van een verstarde sacramentsopvatting, de ontwikkeling van een nieuwe die ruimte schenkt voor de niet-westerse kerken, met name in India, om hun eigen rite te ontwikkelen. Daarnaast heeft Amaladoss in zijn geschriften vaak gerefereerd aan andere constituties en decreten van het Tweede Vaticaanse Concilie, vooral *Lumen Gentium* en *Gaudium et Spes*, verder *Nostra aetate* en *Ad gentes divinitus*. Amaladoss beroept zich op Vaticanum II en weet zich verwant met de geest ervan als het gaat om de eenheid der volkeren, de universaliteit van Gods heilsplan, de Kerk als sacrament en het lezen van de 'signa temporum', de tekenen des tijds.⁶³⁶

634 M. Amaladoss, *The Open Church* (1975). 492.

635 Na Vaticanum II is een sterke polarisatie ontstaan tussen voor- en tegenstanders van de inculturatie. De eigenlijke inculturatie van de Romeinse liturgie in de West-Europese cultuur kwam niet eens op gang – aldus de Tilburgse hoogleraar G. Lukken. (G. Lukken (1994) 12) Tien jaar na het verschijnen van *Sacrosanctum Concilium* in 1973 waren de meeste liturgieboeken vernieuwd. De toenmalige secretaris van de Congregatie van de Eredienst Annibale Bugnini formuleerde in dat jaar de inculturatie van de liturgie als een belangrijke opdracht voor de volgende jaren. Twee jaar later verdween Bugnini van het toneel, en sinds 1975 stagneerde de officiële liturgievernieuwing steeds meer. "Juist toen het op inculturatie aankwam, versterkten zich de restauratieve tendensen." (G. Lukken (1994) 12)

636 Bij Amaladoss ziet men niet alleen een verworteling in dit Vaticaanse denken, maar ook een al dan niet vrijmoedige uitwerking van het Vaticaanse gedachtengoed. Illustratief is in dit opzicht wat hij zegt over de waarde van Dei Verbum met betrekking tot openbaring: "The aim is not to question what the Second Vatican Council has said on revelation in its decree

In Amaladoss' reflecties over God en mens, Kerk en wereld, missie, en de verhouding tussen de religies vormt 'de eenheid van Gods plan' een theologisch grondmotief. Nu laat het kosmische karakter van Gods heilsplan zich goed funderen in de documenten van Vaticanum II, maar het zal duidelijk zijn dat zij niet de enige bron vormen waaruit hij put. Allesbehalve kan men stellen. Het eenheidsdenken is immers bij uitstek een kenmerk van de Indiase wereldbeeld, en überhaupt vormt het Indiase wereldbeeld een zeer belangrijke achtergrond waartegen we Amaladoss' denken moeten situeren. Daarmee is Amaladoss' theologische wereldbeeld ook een spanningsvol wereldbeeld.

21.2 Een spanningsvol wereldbeeld

In Amaladoss' theologische wereldbeeld komen twee tradities samen. Amaladoss is zich er wel degelijk van bewust dat dit gegeven een spanning veroorzaakt. Hij besteedt daar ook aandacht aan. In het bijzonder is dit het geval in *Iñigo in India. Reflections on the Ignatian Exercises by an Indian disciple*. Het boekje gaat over spiritualiteit, en de spiritualiteit vormt een goede toegangspoort tot het wereldbeeld dat de theologische opvattingen van een theoloog schraagt, want men vindt er de diepere overtuigingen en de fundamentele inspiratie in geconcentreerde vorm bij elkaar. Het boekje bevat een reeks van thema's die Amaladoss na aan het hart liggen, en bovendien geeft het inzicht in zijn door de jaren heen ontwikkelde spiritueel-theologische opvattingen.

Afgezien van de feitelijke inhoud van dit werk, wordt de rode draad ervan gevormd door de interne dialoog – in de persoon van Amaladoss – tussen de twee tradities waarmee hij te maken heeft: de westerse en de oosterse (Indiase). Deze twee tradities ziet Amaladoss als de context van zijn spiritualiteit. Enerzijds noemt de jezuïet Amaladoss zichzelf een zoon van Ignatius van Loyola en ziet hij zich als erfgenaam van diens spiritualiteit. Anderzijds heeft Amaladoss zijn wortels in India en is hij dus eveneens erfgenaam van een andere grote en rijke spirituele traditie. Zoals gezegd, Amaladoss is zich bewust van de spanning die er in verschillende opzichten bestaat tussen de twee tradities. Oosterse christenen aldus Amaladoss, zijn bij hun pogingen het geloof of spiritualiteit te incultureren, voortdurend aan het worstelen met de culturele spanning tussen Oost en West, vooral omdat het Westen, in de vorm van wetenschap en techniek, van media en van liturgische praktijk in het Oosten is doorgedrongen. Deze spanning is volgens Amaladoss terug te voeren de op botsende of, op z'n minst, verschillende wereldbeelden en symboolsystemen van West en Oost. Hoewel stereotypen snel de overhand kunnen krijgen wanneer men probeert westerse en oosterse grondhoudingen te typeren, aldus Amaladoss, meent hij toch dat in historisch en cultureel opzicht het Westen meer met de 'wereld' gepepocceueerd lijkt te zijn, terwijl het Oosten eerder de neiging heeft zich naar binnen te keren, weg van de wereld. De

Dei Verbum, but to suggest that there are other aspects that one could reflect on in the light of changing experiences and orientations." M. Amaladoss, *Revelation as Communication* (1992 WT) 40.

tegenstelling tussen ziel en lichaam, God en schepping, mens en wereld karakteriseren de westerse filosofische en culturele traditie, terwijl de oosterse filosofische traditie zich lijkt te kenmerken door een holistische werkelijkheidsbenadering. Amaladoss erkent dat deze spanning hier en daar in het genoemde boekje (en in zijn werk in het algemeen) zichtbaar wordt, maar hij heeft vermeden er de nadruk op te leggen omdat hij de voorkeur geeft aan een positieve, integrale benadering. Hij wil de dialoog tussen beide totstandbrengen, althans, daartoe een poging doen. Bovendien beoogt Amaladoss geen uitgebalanceerd Indo-Ignatiaans systeem van spiritualiteit of een godsdienstwetenschappelijk vergelijkende studie van twee tradities. Hij ziet zich hier meer in een zoektocht waarin hij enkele richtingen uitzet, in de hoop dat anderen hem misschien zullen volgen, of zelfs vooruit zijn. Hij denkt daarbij na over thema's die voor hem belangrijk zijn, en hij staat een holistische benadering voor die elementen van beide tradities integreert. Integratie moet dan worden opgevat als een proces en niet als een afgerond produkt.⁶³⁷

Sprekend over spiritualiteit en persoonlijke transformatie, zo meent Amaladoss, wordt men direct geconfronteerd met vele theorieën en opvattingen: een Bijbelse, een Griekse en scholastieke, de boeddhistische, of een dieptepsychologische. Het zijn allemaal verschillende wegen om de persoon op een symbolische wijze voor te stellen. Geen enkel systeem – aldus Amaladoss – is absoluut, maar elk heeft een zekere geldigheid in een eigen context. Amaladoss is geporteerd voor een pragmatische opstelling, uitgaande van de eigen ervaring en 'gezond verstand', de contemporaine culturele en historische situatie en contemporaine behoefte. Maak daarom gebruik van elk systeem, zo moedigt Amaladoss zijn lezers aan, dat bruikbaar is om de situatie te begrijpen en dat verandering op gang brengt. Het boek is niet de eerste 'veruitwendiging' van Amaladoss' innerlijke dialoog. De dialoog heeft een langere geschiedenis waarin hij ook van positie is veranderd. Twintig jaar eerder, in zijn artikelen uit het begin van de jaren zeventig, zag Amaladoss het christendom als de kroon van het hindoeïsme. Hij zocht toen naar, wat hij beschouwde als de centrale elementen van de hindoeïstische spiritualiteit en toonde hoe zij geïntegreerd konden worden in een christelijke spiritualiteit. De perspectieven van toen hebben zich nu anders geschikt, *gerang*-schikt kan men misschien zeggen. In termen van cultureel brandpunt heeft het Indiase culturele brandpunt een centralere plaats gekregen. Amaladoss die in zijn denken en spiritualiteit te maken heeft met twee contexten voelt zich uiteindelijk ten diepste verankerd in de Indiase cultuur. Zo zegt hij ergens: "When I dialogue with Hinduism, for example, for me it is the faith of my ancestors, still present in me through symbols, culture, language and feeling, not merely something that is in front of me in the person of another believer. I cannot authentically dialogue with my Hindu friend, unless I have come to terms with my own double identity as a 'Hindu-Christian'".

637 M. Amaladoss, *Iñigo...* (1992) xiii.

21.3 Secularisatie als ethisch probleem

Amaladoss staat op kruispunt van twee tradities en deze positie genereert een spanningselement in zijn theologisch wereldbeeld. Die spanning tussen Oost en West valt evenwel niet samen met de spanning tussen traditie en moderniteit, waarmee theologen in het Westen worden geconfronteerd. De vernieuwingen van het Tweede Vaticaans Concilie gaven in de theologie een plaats aan de menselijke bestaanservaring. In het Westen is de menselijke bestaanservaring sinds de jaren zestig nog meer bepaald door de secularisatie. Voor Amaladoss als Indiase theoloog impliceerden de Vaticaans vernieuwingen op de eerste plaats een opening naar de menselijke bestaanservaring van de cultuur die het Indiase christendom omringt. Deze cultuur is, in al haar pluraliteit, anders gestructureerd en zij wordt, in vergelijking met Europa, bepaald door andere veranderingsprocessen, zoals wij eerder in deze studie hebben belicht. Indiase modellen om God, mens en wereld te denken en te ervaren, waar Indiase christenen voorheen natuurlijk ook belangstelling voor hadden omdat ze deel van henzelf waren, konden nu met een beroep op Vaticanum II uitdrukkelijk geïntegreerd worden in de theologie en het geloofsleven.

Moderniseringsprocessen vormen niettemin een realiteit waartoe een Indiase theoloog zich op één of andere manier dient te verhouden. De modernisering heeft ook in India grote veranderingen teweeggebracht. Amaladoss heeft zich daarom in zijn werk regelmatig beziggehouden met dit verschijnsel.⁶³⁸ Hij is van mening dat India niet is gesecculariseerd door de invloed van moderniteit. "I do not think that what happens in the first world is a paradigm for what is going to happen in the third".⁶³⁹ De moderniteit heeft volgens hem zelfs bijgedragen aan een herleving en consolidering van religie. Natuurlijk vormen ook in India moderniseringsprocessen een uitdaging waarop een adequate manier moet worden gereageerd, maar een modernisering die zal uitlopen op een diepingrijpende secularisatie van de Indiase cultuur, acht Amaladoss, op korte termijn althans, niet waarschijnlijk.

Dát India in staat is de krachten van secularisatie te weerstaan, hangt volgens Amaladoss hiermee samen dat de Indiase traditie eeuwenlang de relaties tussen het heilige en het profane zo heeft weten te articuleren, dat een conflict tussen beiden werd vermeden. Er bestond een ideëel kader waarin een variëteit aan levensstijlen hun plaats en rechtvaardiging kon vinden. Het kaste-systeem was de

638 Zie ondermeer M. Amaladoss, *Modernity: The Indian Experience* (1990 MATN) 76-94, M. Amaladoss, *Secularization and India: Modernization and Religion in an Eastern Country* (1992). Over deze problematiek vgl. ook A. Camps ofm (1989, 1992) en R. van der Zwan (1989, 1990, 1991).

639 M. Amaladoss, *Theological Education in the Modern Age* (1985) 67. De auteur sprak Amaladoss hierover tijdens het seminar *Emerging India and the Word of God* aan het NBCLC (*National Biblical, Catechetical and Liturgical Centre*) te Bangalore, India, (begin maart) 1991. Amaladoss benadrukte toen dat men in het Westen te gemakkelijk ervan uitgaat dat India op den duur met dezelfde secularisatiepatronen te maken krijgt als het Westen. Ook in de verschillende bijdragen die Amaladoss aan de problematiek wijdde, komt naar voren dat hij daar lang niet van overtuigd is.

basis voor een goed gestructureerde maatschappij, het systeem ontwikkelde zich echter tot een rigide systeem, eerder gebaseerd op geboorte dan op functioneren en maakte zo interne persoonlijke mobiliteit onmogelijk.⁶⁴⁰ Maar het is wel dit kader dat India in staat stelde "...to respond to modernity in a different manner from that of Europe."⁶⁴¹

Amaladoss meent dat rationalisme en de ontkenning van transcendentie nooit een belangrijke filosofische trend zijn geweest. Hedendaagse atheïstische ideologieën hebben geen grote invloed gehad. Hij ziet het probleem van India niet in de afname van religie, maar in het feit dat religie een politieke kracht wordt in de vorm van communalisme. Communalisme pretendeert dat mensen die een geloof delen ook de gemeenschappelijke economische en politieke belangen delen, die verschillen van gelovigen van andere religies. Religie wordt dan gebruikt als een bindende kracht van een groep die vecht voor haar economische en politieke belangen. Religie ontpopt zich daarom vaak als fundamentalisme, aldus Amaladoss. Volgens hem ligt de uitdaging voor de Kerk dan hierin, dat zij moet aantonen dat enerzijds religie politiek relevant is en anderzijds zelf geen politieke kracht vormt. In een multi-religieuze samenleving als India kan zij dit alleen doen door te helpen, samen met andere religies een 'secular state' op te bouwen, die positief staat ten opzichte van alle religies.⁶⁴²

De uitdagingen van de moderniteit zijn overal hetzelfde meent Amaladoss. De concrete vormen die die uitdagingen aannemen, zijn verschillend alnaargelang de sociale, culturele en economische omstandigheden variëren. Ingaan op de uitdagingen van de modernisering in India betekent voor de Indiase kerk op de eerste plaats – zo meent Amaladoss – dat zij "must...realise their particularity in India and not parrot analyses that may be valid elsewhere."⁶⁴³ De Kerk moet gebruik maken van het rijke erfgoed van de Indiase tradities. De uitdagingen van de moderniteit zijn niet primair problemen van geloof maar van morele praxis. 'Consumerism' zou veel meer een zorg moeten zijn dan het rationalisme. Immers, industriële en commerciële structuren knechten menselijke en sociale structuren en verdienen meer aandacht dan de discussie omtrent wetenschap en techniek. Dergelijke discussies, ook over secularisatie, neigen ertoe erg theoretisch te blijven. De cruciale vraag voor Amaladoss is deze: is het een gesecculariseerde wereld die morele teruggang bewerkstelligt en uitloopt in grootschalige onrechtvaardigheid; of zijn het de verkeerde morele overtuigingen die hun rechtvaardiging zoeken in gesecculariseerde wereldbeelden? In het huidige tijdsgewricht vragen situaties van ongelijkheid en oorlogsgeweld om een aanklacht, maar niet minder geldt dit, zo meent Amaladoss, voor het materialisme en de overmatige consumptie in het Westen. Hij noemt dit het 'collectieve egoïsme'.

640 Zie: Deel 3.

641 M. Amaladoss, *Modernity: The Indian Experience* (1990 MATN) 88.

642 Amaladoss schreef eerder over communalisme en tolerantie: vgl. M. Amaladoss, *Communism and tolerance* (1992 WT) 119-139.

643 M. Amaladoss, *Modernity...* (1990 MATN) 93.

Voor Amaladoss is religie het diepste element van een cultuur, het is de inspiratiebron voor menselijk samenleven. Religie biedt de toegangspoort tot het mysterie van het leven, dat een religieus mysterie is. Kerkverdamping en afname van het metafysisch levensgevoel vormen naar zijn inzicht geen bedreiging voor de Indiase cultuur. Amaladoss' denken wordt niet voortgestuwd door de drang om het theologiseren te verantwoorden voor een geseculariseerde cultuur waar de metafysische dimensie onder druk staat. Bij Amaladoss is er geen sprake van een amendering van het hermeneutische grondpatroon van zijn theologie, integendeel zijn theologische denken is door en door metafysisch. Het is een metafysica die wortelt in het Indiase wereldbeeld, een ervaringsmatige metafysica.

De 'echte' moeilijkheden om te geloven vloeien volgens Amaladoss voort uit één bron die zich op twee manieren manifesteert. Die éne bron is het egoïsme en de trots van de mens. Zij manifesteert zich op de eerste plaats in allerlei filosofische theorieën waarin de mens wordt voorgesteld als onafhankelijk en meester over zichzelf. Op de tweede plaats is er de egoïstische manier waarop mensen zich gedragen. Zowel individueel als collectief aarzelen mensen niet om anderen te onderdrukken en uit te buiten.⁶⁴⁴ Een opvatting als deze doet naïef aan en lijkt niet erg te passen bij een origineel en sensitief denker als Amaladoss. Ons inziens onderschat Amaladoss de secularisatieproblematiek, zeker in de westerse cultuur en in het westerse wereldbeeld. We kunnen er niet anders dan een bevestiging in zien dat voor Amaladoss de secularisatieproblematiek niet een wezenlijke problematiek is.

644 M. Amaladoss (1989) 61.

Deel 7

Mysterium Saeculi – Conclusies

22 Conclusies

Inleiding

De drieslag *wereldbeeld, theologisch wereldbeeld, het metafysische* vormde de kapstok van het betoog dat we nu hebben afgerond. Deze drieslag hadden we verwerkt in de werkhypothese die aan deze studie haar structuur verleende. Ze luidde als volgt: In de cultuur en het wereldbeeld van het Westen heeft de factor van de metafysische dimensie door de invloed van het moderniseringsproces aan belang ingeboet.(1) De metafysische dimensie in India is, ondanks alle culturele en maatschappelijke veranderingen die het moderniseringsproces ook hier in gang heeft gezet, een factor van betekenis gebleven.(2) Dit verschil in metafysische ontvankelijkheid moet derhalve een rol spelen in de verschillende uitwerking van secularisatieprocessen, meer in het bijzonder zal de constante factor van de metafysische ontvankelijkheid bepalend zijn voor het theologisch wereldbeeld van de Indiase theologie.(3)

In de Inleiding van deze studie stelden wij dat dit onderzoek niet bedoeld was om een enkel nieuw feit te ontdekken tegen de achtergrond van een groter theoretisch geheel. Het betoog was meer gericht op een verkenning van dat geheel zelf en had daarom enigermate een essayistisch karakter. Verder stelden wij daar dat het streven “een ‘beeld’ te verkrijgen van de secularisatieproblematiek in de Indiase kerk en theologie”, het karakter van een interpretatievoorstel heeft.

Elke hypothese draagt een bewijslast met zich mee. Voor onze studie schuilt die bewijslast in de argumentatieve kracht van het betoog, in de coherentie van de veronderstelde samenhangen, en uiteindelijk in de aannemelijkheid van het interpretatievoorstel van de secularisatieproblematiek in de Indiase kerk en theologie. Wat de argumentatieve kracht en de coherentie betreft spreekt het betoog voor zich. Wat ons rest, is de aannemelijkheid van ons interpretatievoorstel te belichten door de voornaamste stappen van ons betoog samen te vatten. Zo kunnen deze stappen dienen als conclusies van ons onderzoek.

22.1 Westers wereldbeeld – Westers theologisch wereldbeeld

Secularisatieprocessen genieten in de westerse samenleving een betrekkelijk vrij spel omdat er op een fundamenteel collectief niveau van cultureel bewustzijn, in het wereldbeeld dus, een waarde- en waarnemingsverandering heeft plaatsgevonden ten aanzien van de metafysische dimensie.

Deel 1 en 2 van deze studie waren bedoeld om deze stelling – het eerste deel van onze werkhypothese – uit te werken. Zoals we in Deel 1 aangaven stond het leven

van de middeleeuwse mens in het teken van een groter, op God gericht geheel. 'Zijn en zijn' werden nog in één kader ervaren en samengedacht. De rede stond in dienst van het geloof en niet omgekeerd. Het wetenschappelijke denken was ingekaderd in een cultureel proces van zingeving. De moderne wetenschap heeft deze alliantie tussen zingeving en kennis verbroken.

De oorzaak van deze breuk was een diepgaande verandering in het denken over en het begrijpen van de natuur die zich baanbrak in de nieuwe wetenschap. Het is een werkelijkheidsbenadering die geleidelijk aan de westerse cultuur monopoliseerde. In de nieuwe werkelijkheidsbenadering werd het 'substantiële' denken verruild voor het 'functionele' denken.

Het westerse wereldbeeld onderging door deze wetenschappelijke revolutie en de daarop volgende Verlichting, een herordening van denkkaders, normen en waarden. Wetenschap en godsdienst gingen langs gescheiden wegen verder. Het cultureel gezag omtrent wat als 'waar' en 'werkelijk' gold, kwam vooral te liggen bij de wetenschap, d.w.z. bij een functionele werkelijkheidsbenadering die aanvankelijk alleen de basis was van de klassieke natuurwetenschap, maar waarvan de apriori's ook naar andere cultuurdomeinen werden getransponeerd. Er ging een wereld verloren waarin de waardenhiërarchie correspondeerde met de zijnshiërarchie, waarin kwaliteit en kwantiteit in een zelfde kader stonden.

We gaven in Deel 1 ook aan hoe het ontstaan van het moderne – namiddeleeuwse wereldbeeld gepaard ging met de problematisering van de klassieke metafysica in de filosofie. Dit wijst eveneens op de wijkende metafysische dimensie in de westerse cultuur. De *ont*-metafysicering van de filosofie toont zich in de tendentie van objectfilosofie naar subjectfilosofie en van subjectfilosofie naar subjectloze filosofie. René Descartes en Immanuel Kant hebben een katalyserende rol gespeeld in de ontwikkeling van de westerse filosofie als bewustzijnsfilosofie. Jürgen Habermas vertegenwoordigt de nieuwste fase in het moderne westerse denken.

Verder hebben wij in Deel 1 gewezen op het blijvende belang van het metafysische. Het 'metafysische' moet ons inziens dan niet begrepen worden als een passieloos spel rondom een abstracte verzoening van veelheid met eenheid. Veelheid en eenheid spelen weliswaar een rol, maar dan in een antropologisch licht waarbij het draait om ultieme existentiële zingeving en zinverlening, welke voorwaarde is voor individueel en collectief menselijk welbevinden. De voorwaarde van de aanwezigheid van een groter kader voor menselijke zinbeleving is een universeel, antropologisch gegeven.

Deel 2 stond eveneens in teken van het eerste gedeelte van onze werkhypothese. Hier hebben we getracht te laten zien hoe ook in de theologie de doorwerking van de afnemende metafysische ontvankelijkheid in het westerse wereldbeeld merkbaar is. Daartoe hebben we een aantal theologische ontwikkelingen in kaart gebracht. Hoofdstuk zeven was derhalve gewijd aan de protestantse en hoofdstuk acht aan de rooms-katholieke ontwikkelingen. In die beschrijving hebben wij ons door een bepaalde invalshoek laten leiden.

We zijn ervan uitgegaan dat in de theologie een hermeneutisch grondpatroon schuilgaat, dat wil zeggen een matrix waarin de interpretatieve intenties en

pretenties van de theologie als wetenschap zijn geprefigureerd. Dit hermeneutische grondpatroon heeft een metafysisch karakter. Het metafysische is voor de theologie een aspect dat onvervreemdbaar met haar taakstelling gegeven is. De theologie kan zich er derhalve nooit helemaal aan onttrekken, op theologische wijze – in het licht van de openbaring – een zinverlenend integraal werkelijkheidsconcept aan te bieden, waarin zin en zijn worden samengedacht.

In de westerse culturele context moet de theologie zich tegenover het forum der wetenschappen steeds opnieuw verantwoorden over haar academische en wetenschappelijke status met betrekking tot het metafysische karakter van haar hermeneutische grondpatroon. De theologie is daarom terughoudender geworden in haar uitspraken over de werkelijkheid, met name ten aanzien van die deelgebieden waar het kennisregime van de exacte wetenschappen domineert. Wij veronderstelden dat de wijkende metafysische in het westerse wereldbeeld ook in de theologie sporen heeft nagelaten en wel als bijstellingen – *amenderingen* – van het hermeneutische grondpatroon voor wat betreft haar metafysische karakter.

In het overzicht hebben we ons wat de protestantse theologie betreft vooral beperkt tot de Duitse ontwikkelingen. Voor de rooms-katholieke ontwikkelingen concentreerden wij ons op de veranderingen van het Tweede Vaticaanse Concilie. De protestantse theologie zoekt vanaf ongeveer het midden van de negentiende eeuw naar wegen om te komen tot een verzoening met de veranderende cultuur. De eerste pogingen van de 'Vermittlungstheologie' stonden nog in het teken van een idealistische geest. Conform de positivistischer wordende tijdgeest voltrok zich in de theologie van het cultuurprotestantisme een afwending van het idealistische erfgoed. Al of niet met een terecht beroep op de filosofie van Kant kwam het tot een pertinente afwijzing van de metafysica en natuurlijke theologie. De amendering van de metafysische dimensie in het theologisch-hermeneutische grondpatroon openbaarde zich in de theologiebeoefening met name in een verschuiving van de dogmatische naar een ethische interesse. Ondanks de breuk die de dialectische theologie forceerde met de theologie van het cultuurprotestantisme, bestonden er lijnen van continuïteit. De amendering van het theologisch-hermeneutisch grondpatroon bleef gehandhaafd: de anti-metafysische houding in de dialectische theologie werd geradicaliseerd. Ook in de school van Bultmann speelt op de achtergrond – in ieder geval bij Bultmann zelf – een gedecideerde anti-metafysische houding.

In de traditie van Ritschl/Herrmann/Barth-Bultmann had men om het metafysische karakter van het theologisch-hermeneutisch grondpatroon te amenderen het neokantiaanse spoor gebruikt. In de 'God-is-dood'-theologie worden de eerste rangermanoeuvres uitgevoerd om te wisselen naar het veel radicalere spoor van het nietzscheaanse gedachtegoed. Vooreerst in de jaren tachtig wordt door de deconstructietheologie dit spoor tenvolle bereden. Echter met de verwijdering van het metafysische uit het theologisch-hermeneutisch grondpatroon, die deze richting nastreeft, zijn de grenzen van de mogelijkheid tot amendering van het theologisch-hermeneutisch grondpatroon bereikt.

De koersverlegging van de rooms-katholieke theologie betrof een verlegging van de aandacht van een neothomistisch natuur-bovennatuurdenken naar een Kerk-

wereld georiënteerd zijn. Het thomistische denkkader was niet goed in staat om de dialoog met de moderne ontwikkelingen mee te maken en dat leidde tot een kloof tussen Kerk en wereld die met Vaticanum II een eind is overbrugd.

De belangrijkste theologische vernieuwing van Vaticanum II lag in het gegeven dat de menselijke bestaanservaring meer een plaats kreeg in het theologiseren. De verhouding tussen God en mens, God en wereld, Kerk en wereld konden nu op een andere manier doordacht worden. Het openbaringsbegrip verloor haar strikt conceptuele karakter. Zij behoefde niet langer geformuleerd te worden in de taal van een rationalistische metafysica, maar kon gebruik gaan maken van termen waarin de moderne menselijke ervaring beter was verdisconteerd. Door de erkenning van de menselijke vrijheid won het inzicht terrein dat Openbaring ook een dialogisch aspect kent. Erken^d werd tevens dat het heil een historisch karakter heeft. De relatie tussen Kerk en wereld werd tevens anders voorgesteld. De wereld is een objectieve uitdrukking van het genadeleven en de Kerk werkt niet alleen voor een nahistorische toekomst. Kerk en wereld werden twee complementaire belevingsvormen van het ene christendom: kerkelijke en wereldlijke uitdrukking van hetzelfde genadeleven. Verder was er de erkenning van de binnenwereldlijke opdracht van de mens. Christenen dienen niet alleen voor de hemel te werken, zij zijn ook verantwoordelijk voor de aarde en aardse toekomst. De profane bemoeienis met de wereld werd een christelijke opdracht.

Reeds tijdens en kort na het Tweede Vaticaanse Concilie neemt de nieuwe Kerk/wereld-oriëntatie een hoge vlucht. De 'wereldse' wereld wordt een belangrijk onderwerp van reflectie in de theologie.

Vanuit een bepaalde tentatieve invalshoek hebben wij die theologische ontwikkelingen geschetst, een schets die vanuit een theologisch-historisch opzicht onvolledig en voor kritiek vatbaar is. Zo kan men zich afvragen wat de blijvende invloed is geweest van de 'God-is-dood'-theologie; en wat uiteindelijk de invloed zal zijn van de deconstructietheologie. Daartegenover kan gesteld worden dat hoewel deze theologische richtingen niet representatief zijn voor de hele theologie van een periode, zij in hun uitgesproken posities indicatoren zijn voor de grondsituatie van de moderne westerse theologie, namelijk dat deze in sterke mate bepaald wordt door de secularisatie. Secularisatie vormt voor westerse theologen het – al of niet verborgen – agendapunt waaraan niet of nauwelijks valt te ontkomen. Voor de westerse theologen is secularisatie een realiteit waarmee zij zich voortdurend moeten uitzetten.

22.2 Een ervaringsmatige metafysica

De beschouwingen van Deel 1 en 2 bezien in het grotere geheel van onze studie waren een eerste stap in de richting van het bereiken van onze doelstelling (= een beeld te krijgen van het theologische reactiepatroon van de Indiase kerk en theologie op de secularisatieproblematiek). Het betoog in de eerste delen heeft, door te wijzen op de bepaaldheid van de westerse theologie door de secularisatieproblematiek namelijk een eerste contrast aangebracht tussen de indische situatie enerzijds en de westerse situatie anderzijds. Indiase theologen hebben immers veel minder te maken met de uitdagingen van de secularisatie. Dat dit zo is heeft

uiteraard te maken met de Indiase cultuur waarbinnen de Indiase kerk en theologie gesitueerd zijn. Dit brengt ons bij het tweede gedeelte van de werkhypothese, dat uitgewerkt is in Deel 3 en Deel 4.

We hebben daar vastgesteld, ondermeer aan de hand van het werk Y. Singh, dat veranderingsprocessen in de Indiase context hun eigen dynamiek hebben. In de eerste plaats geldt dit voor de zogenaamde orthogenetische veranderingsprocessen. Zij hebben zich doorgaans geplooid rond de traditionele ordeningsprincipes van hiërarchie, continuïteit en holisme. Heterogenetische veranderingsprocessen – modernisering – hebben weliswaar diepe omwoelingen teweeggebracht, maar niet in die mate dat de culturele kern van de hindoeïstische traditie werd weggevaagd. Eerder vond er een culturele synthese plaats. Een India-interpreet spreekt zelfs van de *traditionalisering van de moderniteit*. Een sterk Indiaas cultureel bewustzijn; een ‘elastisch’ wereldbeeld dat in staat is extreem grote veranderingen te absorberen; bepaalde historisch-culturele ‘initial conditions’ zijn factoren die een rol spelen in de eigen Indiase verwerking van modernisering. ‘Zin en zijn’ blijven met elkaar verbonden in de gemoderniseerde Indiase context. Al kan het paradoxaal genoeg zo zijn, daar wijzen verschillende auteurs op, dat die verbondenheid loopt via een scheiding van werelden: een scheiding tussen de private en publieke levenssfeer.

De Indiase conceptie van een ervaringsmatige metafysica behoort tot de belangrijke ‘initial conditions’ die de eigen dynamiek bepalen van het Indiase moderniseringsproces. Terwijl in het Westen het primaat van de rede is gaan overheersen, is in de Indiase traditie de rede ondergeschikt aan *atman* en *brahman*. P. T. Raju stelt ten aanzien van het westerse denken dat zij tracht de werkelijkheid buiten de mens los te maken van de innerlijke werkelijkheid van de mens. Het westerse denken ziet de buitenwereld met een eigen leven, eigen natuur en eigen groei. Zij tracht de methoden te ontdekken om deze buitenwereld te begrijpen en te verklaren, en vervolgens past zij deze methoden ook toe op de innerlijke werkelijkheid. Er bestaat in het westerse denken een tendens om het object of de buitenwereld vrij te maken uit de verikkelingen met het subject, de innerlijkheid.

Het fundamentele vertrekpunt voor de metafysische conceptie van de werkelijkheid volgens de Indiase traditie – naar het klassieke Upanisadische patroon – ligt dus in het *zelf*. Het ontstaan van een diepere beschouwing van de werkelijkheid, van een filosofie, gaat in de Indiase traditie terug op een bezinning over het *zelf* binnen een mystieke praktijk. De werkelijkheid wordt dus benaderd via het subject. Hoewel men wel kan spreken van een ‘subjectieve’ benadering, gaat het echter niet om een ‘subjectivistische’ benadering. Subject en object kunnen niet op kantiaanse wijze uit elkaar getrokken worden. Het subject staat niet tegenover de objectieve wereld, integendeel beide zijn met elkaar verweven: de ware werkelijkheid kan ontdekt worden in de diepere lagen van het *zelf*. Het *zelf* heeft volgens Hacker een transcendent karakter, als zodanig kan het niet gekend worden. De klassieke uitwerking van deze metafysische conceptie kreeg z’n beslag in de *vedanta*.

De methoden volgens welke men tot de essentie van alles, het *zelf*, kan komen zijn ook ‘subjectief’. Zij worden eerder gekarakteriseerd door een contemplatieve

benadering dan een calculerende, eerder door een intuïtieve benadering dan door een rationele, eerder door een zoekende benadering dan door een onderzoekende, eerder door een ervaringsmatige dan door een (wetenschappelijk) empirisch-experimentele. “East knows reality by realizing and the West by reflecting” vat Vineeth het verschil samen tussen de klassieke westerse en de Indiase werkelijkheidsbenadering. De Indiase metafysica is dus principieel een *ervaringsmatige* metafysica: “To know reality is to become one with it”.

Dat het in dit perspectief niet louter om een subjectivistische benadering gaat, wordt duidelijk in de voorname rol van *dharma*. Volgens de Indiase traditie is de mens naar zijn geloof en opvattingen, in zijn gebruiken en in zijn gedrag een manifestatie van eeuwige en algemeen-geldende normen en wetten. De mens wordt daarbij gezien als een onafscheidelijk deel van het universum, als een integrerend bestanddeel van het heelal. Het centrale en fundamentele begrip met betrekking tot leer en leven, gebruiken en opvattingen is *dharma*.

Oorspronkelijk stond *dharma* voor het principe van de universele stabiliteit, de dragende en in standhoudende macht. Later betreft het vooral de wetmatigheid en de regelmatigheid, de harmonie, het fundamentele evenwicht, de norm, die in kosmos, natuur en samenleving heersen. *Dharma* is de basis van de gedragsmaatstaf van het individu, het steunt de structuur van de gemeenschap en bepaalt de continuïteit in alle verschijningsvormen van de werkelijkheid. In religieus opzicht belooft de onderhouding van *dharma* heil. Als geheel echter overkoepelt *dharma* en het daarop berustende normensysteem alle religieuze en sociale groepen met hun instituties. *dharma* omvat alle handelingen van sociale, religieuze, ethische betekenis waarvan de uitvoering een zekere onzichtbare waarde of verdienste met zich mee brengt.

22.3 Indiaas-christelijk theologisch wereldbeeld

Het is aannemelijk te veronderstellen dat het reactiepatroon van het Indiase wereldbeeld doorwerkt in het domein van het Indiase christendom en de Indiase theologie. Dit bracht ons bij het derde gedeelte van onze werkhypothese dat betrekking heeft op Deel 5 en 6. Eerst zijn de beschouwingen over de theologie in India in Deel 5 aan de orde.

Hoewel we het begrip theologisch wereldbeeld hier hebben ingevoerd, is het, zo zou men kunnen zeggen, ‘losjes’ gehanteerd. Dat neemt niet weg dat we een zicht hebben kunnen krijgen op een aantal karakteristieke aspecten van de Indiase theologie. Een aantal vaststellingen.

In de eerste plaats stellen we vast dat het zoeken naar en het ontwerpen van een adequaat Indiaas theologische antwoord op de Indiase situatie, in het spanningsveld staat van enerzijds een Indiaas en anderzijds een westers cultureel brandpunt. We spraken in dit opzicht van een ‘spanningsvol theologisch wereldbeeld’. Het spanningskarakter van het theologische wereldbeeld geeft inzicht in een wezenlijk probleem van de Indiase kerk en theologie: dat van de identiteit. Daarmee is ook duidelijk dat de identiteitsproblematiek te maken heeft met contrasterende wereldbeelden. Ten einde de eigen identiteit te verwoorden en te beklemtonen tegenover te grote westerse invloed, zijn sommige theologieën meer gecentreerd rond een

Indiaas cultureel brandpunt. Anderen zijn juist meer om een westers cultureel brandpunt gecentreerd, bijvoorbeeld omdat bepaalde westerse denkbeelden beter in staat (zouden) zijn sociale veranderingen te induceren in de Indiase samenleving.

In termen van een 'spanningsvol theologisch wereldbeeld' constateerden we dat Devanandans theologie – en *Hauptanliegen* van het CISRS-denken – in hoge mate georiënteerd was op een westers brandpunt. Devanandans vorming in Amerika was daar reeds een indicatie voor, verder zijn beïnvloeding door de conferentie in Tambaram en het denken van Kraemer. Daardoor ging Devanandan zich scherper afgrenzen van de *Rethinking Group*, die sterk georiënteerd was op het Indiase culturele brandpunt. Opmerkelijk is dat critici zoals Minz en Shiri van mening waren dat de te sterke westerse oriëntering van de theologie van Devanandan en respectievelijk het CISRS blokkerend heeft gewerkt voor het contact met de Indiase cultuur en realiteit.

De rooms-katholieke theologie in India van voor Vaticanum II was met de neoscholastiek als officiële theologie in principe op een westers brandpunt georiënteerd. In de Bangalore conferentie 1957-1958 kwam de problematiek van het spanningsvol theologisch wereldbeeld – van hoe om te gaan met de dubbele loyaliteit – duidelijk naar voren. Na het Tweede Vaticaanse Concilie werd een koerswijziging aangebracht, die de kerk en theologie dichter – in principe althans – in de buurt van het Indiase culturele brandpunt bracht. “De rijkdom aan waarheid, goedheid en schoonheid van de Indiase religieuze tradities” werd erkend en beschouwd als “Gods gift aan India uit oude tijden”. Men voelde de behoefte aan een theologie die ‘echt’ Indiaas zou zijn in haar denkcategorieën: een theologie die leeft en doordacht zou worden in de vitale context van de Indiase spirituele tradities.

Een volgende vaststelling is dat ook de Indiase christelijke religiositeit bepaald wordt door de ervaringsmatige metafysica van het Indiase wereldbeeld, zoals wij schetste in Deel 4. De *anubhava* vormt een belangrijk snijpunt dat de grote cirkel van de Indiase cultuur verbindt met de kleine cirkel van het Indiase christendom. *Anubhava*: het weten door realisering. God kennen betekent hem ervaren, hem verwerkelijken, het is Godsverwerkelijking. *Anubhava* is het gewaar zijn van het goddelijke geheim, dat ook kennis insluit. Het lijkt erop dat in het proces van identiteitsvinding Indiase theologen meer en meer in hun theologische ontwerpen zich rekenschap geven van het ervaringsmatige metafysisch fundament van het Indiase wereldbeeld. Een concrete indicatie hiervoor is de plaats van de *anubhava* in het theologische ontwerp. Hoewel het concept van de *anubhava* nooit is weggeweest, ook aan protestantse zijde niet (*Rethinking Group*, Devadutt), zijn het vooral de rooms-katholieke ontwikkelingen sinds de jaren zestig die het ten volle een plaats geven.

Voor een fundering van Indiase christelijke theologie, zo stelt Klostermaier, moeten we niet zoeken in een van de denksystemen, maar naar hun oorsprong: de spirituele ervaring. In Indiase denksystemen is dit element van spirituele ervaring meestal zichtbaarder dan in westerse denksystemen. Zij beschrijven duidelijk de uiteindelijke ervaring die zij willen communiceren. De feitelijke (diepte) ontmoet-

ting in interreligieuze dialoog vindt plaats op dit niveau van spirituele ervaring en niet in theologische discussies. Indiase christelijke theologie zou ondubbelzinnig moeten vertrekken vanuit deze spirituele ervaring die de Christus-ervaring van de apostelen en van de heiligen opnieuw tot leven roept, aldus Klostermaier. In de zogenaamde *Ashram*-theologie krijgt de ervaringsmatige inzet en dientengevolge de *anubhava* een centrale plaats. Sr. Vandanda, een prominente vertegenwoordigster van deze richting, stelt dan ook dat een actuele en relevante theologie voor India veronderstelt dat de theoloog op de eerste plaats een 'experienter' is. De Indiase kerk heeft een theologie nodig die mediteert op de mysteries van Christus, niet als concepten, maar in de realiteit van het dagelijkse leven. Het beginpunt ligt bij iemands eigen Christus-ervaring en de ervaring van het eigen *zelf* welke in het centrum ligt van iedere Indiase theologische en spirituele traditie. De Indiase traditie leert ons de plaats van mystiek in de theologie, aldus Vandana. Ook de *Indian Theological Association*, een vereniging van katholieke theologen, benadrukt in een gezamenlijke verklaring dat theologiseren een diep contemplatieve activiteit zou moeten zijn. Want er kan geen sprake zijn van authentiek theologiseren behalve onder de aansporing van de Geest die in ons woont.

Voor Felix Wilfred tot slot, is de *advaitische* ervaring bodem en hoeksteen van de theologie, daarbij kan zij ook als bron dienen voor sociaal engagement. Voor de Indiase Godzoeker is theologie een tocht uit de schemering van het geloof naar het stralende licht van een innerlijke visie. En niet zozeer een voorwaartse beweging uit de duisternis van het geloof naar de helderheid van de *logos*. Begrepen tegen de achtergrond van de hindoeïstische traditie, aldus Wilfred, is theologie een ontwikkeling naar een steeds diepere ervaring van het goddelijke met een gelijktijdig toenemend begrijpen.

22.4 Michael Amaladoss: Gods heilsplan als christelijk *dharma*

Op zoek naar een 'beeld' van het theologische reactiepatroon met betrekking tot de secularisatieproblematiek in de Indiase kerk en theologie en na het contextuele karakter van de genoemde problematiek te hebben belicht, wordt tenslotte in Deel 6 van onze studie dit beeld definitief ingekleurd met de opvattingen van Michael Amaladoss. De moderne Indiase rooms-katholieke theologie wordt 'uitvergroot' door het werk van deze Indiase jezuïet te bestuderen.

De blikvangers van zijn theologie worden gevormd door een ervaringsmatig vertrekpunt in een holistische overkoepeling. Religiositeit neemt haar aanvang in de diepte van de menselijke ervaring. De prioriteit die Amaladoss toekent aan de *anubhava*, aan de ervaringsmatige inzet, betekent dat de systematische reflectie over religie voor hem van relatieve betekenis is. Zij heeft een niet in te halen achterstand op het primaire moment van de religieuze ervaring zelf.

Amaladoss gaat niet mee in de voor het westerse denken typerende spanningsrelaties zoals: God versus mens, christendom versus religies, kerk versus wereld. Voor Amaladoss geldt dat alle dingen in een samenhangend verband staan. De grond van alle werkelijkheid wordt gekenmerkt door non-dualiteit, door *advaita*. Er bestaat één Werkelijkheid. Het eenheidskarakter van de werkelijkheid krijgt voor Amaladoss gestalte in het beeld van het Koninkrijk Gods, in het idee van

Gods heilsplan met alle mensen, in alle culturen en in alle religies. De overkoepling van Gods heilsplan zet de toon voor Amaladoss' opvatting over de relatie tussen het christendom en de andere religies. De Kerk in dienst van het Koninkrijk Gods moet zich verplicht weten de dialoog aan te gaan met de andere religies. Want ook daar laat God zich kennen. De Kerk moet zich ook verplicht weten het gesprek aan te gaan met de 'wereld'. Kerk en wereld zouden niet als opposities gedacht moeten worden. Immers ook de wereld, de 'schepping', vloeit voort uit Gods scheppende handelen.

De eenheid van alle werkelijkheid die berust op Gods heilsplan voor alle mensen heeft bij Amaladoss wel een eschatologisch karakter. Alleen al daarom is het geen statische maar een dynamische eenheid. De eenheid van alle werkelijkheid, van alle dingen en alle mensen staat uit als een belofte van harmonie en verzoening. Tegelijkertijd is zij een taak voor de Kerk, die daarom in dienst staat van het Koninkrijk, net als alle mensen van goede wil. Geloven is derhalve ook handelen, contemplatief in actie, *karma yoga*. Handelen in de wereld in samenwerking met God, met Christus trachten het Rijk Gods te bewerkstelligen, met de Geest die alles vernieuwt. Gelovend handelen of handelend geloven, welke volgorde men ook kiest, ze zijn in Amaladoss' visie niet van elkaar te scheiden. Christelijk handelen kan kritisch handelen, missionair of profetisch handelen betekenen, want het dient plaats te vinden vanuit het perspectief van de waarden van het Koninkrijk Gods.

In het theologische wereldbeeld van Amaladoss spant zich als het ware een boog tussen enerzijds de eenheid van Gods heilsplan en anderszijds de mens. In het subject, de persoon, het individu ligt het beginpunt van geloof, dat wil zeggen in de ontmoetende 'ervaring' van God, ons dieper 'Ik'. Amaladoss ziet de mens niet als een wezen dat 'tegenover' de kosmos staat, maar dat deel en bestanddeel ervan is. Ook in de christelijk-Indiase theologie van Amaladoss wordt uitgegaan van een fundamentele relatie, een diepterelatie tussen object en subject in het kader van een ervaringsmatige metafysica. Ook hier kan de mens zelf, dus in het subject, de grond van alle werkelijkheid vinden.

Het alomvattende Indiase wereldbeeld vormt een belangrijke inspiratiebron en levert belangrijke bouwstenen voor het theologische wereldbeeld van Michael Amaladoss. Het lijkt er op dat de alles in kosmos en wereld overkoepelende en insluitende eenheid van Gods heilsplan, het fundament van waaruit Amaladoss belangrijke theologische lijnen trekt, een parallel vormt met de conceptie van het hindoeïstische *dharma*. Het verschil tussen *dharma* en de eenheid van Gods heilsplan schuilt natuurlijk hierin dat de laatste een sterker eschatologisch karakter heeft. Het Koninkrijk Gods staat uit als een belofte en genereert ook een dynamisch element, want ze is immers belofte *en* opdracht.

Hoewel hij zijn denken uitdrukkelijk situeert tegen de achtergrond van een hindoeïstische wereldbeeld, heeft Amaladoss zich nooit willen aansluiten bij een bepaalde stroming. Geen enkel systeem is absoluut in zijn ogen, maar heeft geldigheid in een eigen context. Daarom is voor hem elk systeem bruikbaar dat in staat is om de situatie te begrijpen en dat verandering op gang brengt. Een dergelijk pragmatisch standpunt hangt samen met het gegeven dat Amaladoss'

theologie op het kruispunt staat van twee tradities, met alle spanning van dien. Desondanks ziet en ervaart Amaladoss zichzelf wezenlijk als een Indiaas theoloog.

22.5 *Mysterium Saeculi*

Secularisatie is geen thema voor de Indiase theologie, althans niet op de manier waarop dat voor de westerse theoloog het geval is. Het is daarom niet verwonderlijk dat in de Indiase theologie een amendering van het theologisch-hermeneutische grondpatroon met betrekking tot het metafysische karakter daarvan, zoals wij dat in ons betoog ten aanzien van de westerse theologie vastgesteld hebben, eveneens geen noemenswaardige problematiek vormt.

In de rooms-katholieke theologie vormt een indicatie daarvoor wellicht de interpretatie van de rol en belangrijkheid van het Tweede Vaticaanse Concilie. Een theoloog als Felix Wilfred ziet de waarde van Vaticanum II voornamelijk hierin dat van toen af de kerken in de Derde Wereld veelmeer als zelfstandige kerken werden benaderd. Het 'aggiornamento' karakter van Vaticanum II, zo van importantie voor de westerse kerken, acht Wilfred veel minder van belang voor de Indiase kerk omdat deze veel minder, of op geheel andere wijze, te maken heeft met de onderliggende problematiek van een seculariserend wereldbeeld.

Bij Amaladoss horen we overeenkomstige geluiden. Amaladoss beroept zich regelmatig op de documenten van het Tweede Vaticaanse Concilie. Hij doet dat in de eerste plaats omdat de Vaticaanse theologie hem meer ruimte geeft in de ontwikkeling van een theologie die waarlijk een 'Indiaas' karakter heeft. De theologische aanzetten van het Tweede Vaticaanse Concilie stellen hem in staat afscheid te nemen van een voorgekookte rationalistische neo-thomistische metafysica die ook in de Indiase rooms-katholieke Kerk vigeerde. Tegelijkertijd krijgt hij toegang tot het Indiase wereldbeeld waarin een ervaringsmatige metafysica nog steeds een factor van belang is. En het ervaringsmatige is nu een grondoptie in Amaladoss' theologieopvatting. Door een verschil in culturele omstandigheden met betrekking tot de conceptie en de waardering van de metafysische dimensie heeft de 'vertaalslag' van de Vaticaanse vernieuwingen in Europa enerzijds en in India anderzijds op verschillende wijzen plaatsgevonden.

Amaladoss staat gereserveerd tegenover bepaalde Europese theologische ontwikkelingen. Sommige groepen Europese theologen – aldus Amaladoss – houden zich alleen nog maar bezig met hermeneutische en epistemologische kwesties, terwijl ze aan het eigenlijke theologiseren niet meer toekomen. Hun vragen en antwoorden blijven op een abstract en academisch niveau. Ook Felix Wilfred heeft zich kritisch uitgelaten over de westerse theologie. Hij meent dat in de ontmoeting tussen het Oosten en het Westen de theologie een cruciale rol kan spelen. De huidige staat van de westerse theologie echter met het in haar aanwezige substraat van filosofisch rationalisme, historicisme en sciëntisme lijkt allerm minst open te staan voor de Aziatische werkelijkheidsvisie. "Western theology claims to be scientific, clear and definite. In any case it is certainly impressive with its plethora of publications! But beneath the surface, one cannot fail to detect how it is repeating itself and is becoming a spent-force. To be able to encounter the East,

the present Western theology would require to be much more open in its scope and concern.”⁶⁴⁵

Deze Indiase kritiek op de te theoretisch aangezette westerse theologie is vermoedelijk voor een groot deel terecht. Niettemin kan men hierbij een kanttekening plaatsen. Deze betreft de vraag in hoeverre Wilfred en Amaladoss in hun beeld en interpretatie van het Westen, vooral Europa, genoeg doordrongen zijn van de complexiteit en reikwijdte van de secularisatieproblematiek. Vooral Amaladoss ziet de secularisatieproblematiek als een morele kwestie. Wij zijn van mening dat de secularisatieproblematiek wel een ethische dimensie heeft, maar er zeker niet mee samenvalt

De westerse godsdienstcrisis heeft een tweeslachtig karakter. Secularisatieprocessen vormen tegelijkertijd een verrijking en een bedreiging. Dat maakt het moeilijk om ze te interpreteren. Vanuit het christelijk-theologische ‘binnenperspectief’ gezien, kan de westerse secularisatie alleen maar worden opgevat als conjunctureel; hoogstens structureel in de zin van een fundamentele vormverandering, een culturele herschikking. Het laat zich niet verenigen met het fundament van het geloof in een levende, in de geschiedenis van mensen zich openbarende en handelende God, dat deze God met de verdamping van de Kerk en het hele complex van verwante instituties, als individueel en collectief existentieel oriëntatiepunt zou stranden in een bepaalde fase van de menselijke geschiedenis. De geschiedenis die Hem/Haar dan als het ware omsluit en afsluit en verdergaat en God hoogstens nog een rol toekent als een historisch vluchtpunt dat behulpzaam kan zijn bij het begrip van de rudimenten van een christelijke cultuur.

Van het idee dat we secularisatie kunnen denken als een conjunctureel gegeven, als een crisis in onze religieuze taal en symboliek gaat een zekere geruststelling uit. In deze voorstelling van zaken luidt de opdracht derhalve: we moeten verder gaan met de afbraak van traditionele godsvoorstellingen, er komt dan ruimte vrij voor God en een vernieuwde godservaring: “er is meer God dan we denken” (Frans Maas).⁶⁴⁶ Elders zegt dezelfde theoloog dat het christelijk verhaal niet een ‘grand récit’ is, dat qualitate qua zitting heeft in onze cultuur. Het verhaal moet telkens gebroken worden tot fragmenten die zich lenen voor interpretatie. Slechts door die bewerking bestaat de kans dat wij daardoor hetzelfde te zien krijgen als zij die de betreffende traditie voor het eerst onder woorden brachten.⁶⁴⁷ Anton Houtepen formuleert het zo: “Het proces van kerkverdamping en afbraak van de metafysiek, dat wij hardnekkig doch anachronistisch secularisatie blijven noemen is een genadekans, een kairos voor kerk en theologie.”⁶⁴⁸

Bij alle aannemelijkheid en aantrekkelijkheid van dergelijke analyses laat zich toch de vraag stellen in hoeverre dit kalmerende preken voor een verontruste gemeente zijn. In welke mate dringen deze analyses door buiten de kring van

645 F. Wilfred, *Asia and Western Christianity* (1991 SITE) 167-168.

646 F. Maas (1989).

647 F. Maas (1991b) 124.

648 A. Houtepen (1989) 91.

betrokkenen en beïnvloeden zij de toenemende culturele consensus dat het met het christendom een aflopende zaak is? Willen kerk en theologie inderdaad het verhaal openbreken of de genadekans die secularisatie is, aangrijpen, dan veronderstelt dit uiteindelijk een religieuze infrastructuur als uitvalsbasis. De crisis van de traditionele christelijke symboliek is niet los te zien van de feitelijke sociale religieuze structuren die onder druk staan. Zo gezien is secularisatie niet bedreiging òf uitdaging voor kerk en theologie, maar bedreiging èn uitdaging. "Hoeveel secularisatie verdraagt het Godsgeloof?"⁶⁴⁹ Het is daarom niet verwonderlijk dat Berkhof de huidige situatie in somberder streken schildert. Met de marginalisering van God, Zijn uittocht uit cultuur en maatschappij, is religie tot 'Privatsache' geworden. Dat ziet Berkhof als de kern van secularisatie en noemt hij, met Martin Buber, 'Godsverduistering'. Zoals de maan bij tijden zich tussen de zon en aarde schuift, zo verduistert het dogma van de autonomie van de mondige mens, Verlichting geheten, het licht van God.⁶⁵⁰

Er is ook een groeiend 'buitenperspectief': in de vorm van een amalgaam van post-christelijke, niet-christelijke, a-christelijke en anti-christelijke benaderingen dat zich in een veelheid van menselijke denk- en levensgebieden – wijsgerig, wetenschappelijk, levensbeschouwelijk – manifesteert. Het is dit buitenperspectief dat het christelijk binnenperspectief onder druk zet. In het gestadige afkalven van het christelijke complex in onze cultuur lijkt het buitenperspectief maar één boodschap naar het christelijke binnenperspectief te kunnen pulseren: de secularisering van kerk en christendom is een structurele secularisatie.

Het secularisatieproces heeft allerlei verworvenheden met zich meegebracht – emancipatie uit totalitaire structuren, zelfbeschikkingsrecht, enz. – die evenmin voorbij zijn gegaan aan de christenen. Zonder direct te willen aanhaken bij massieve theorieën als zou de christelijke traditie de secularisatie *in status nascendi* met zich mee hebben gedragen, hebben christenen zelf hier ook de hand in gehad. Christenen maken dus in verschillende opzichten zelf eveneens deel uit van het buitenperspectief, ofwel in de pregnante verwoording van deze ambiguïteit door H. W. de Knijff: "Dat God het ware licht is, verlangen wij wel te geloven, maar wij zien toch niet goed, hoe er voor de mensheid een toekomst zou zijn zonder elektriciteit, evenzeer als wij in God als de voorzienige helper wel willen geloven, maar ons daadwerkelijke vertrouwen geven aan de medische wetenschap."⁶⁵¹

Deze ambiguïteit ten aanzien van het secularisatieproces heeft zijn weerslag gehad op de theologische reflectie. De Knijff heeft gewezen op de aanwezigheid van deze tweeslachtigheid in de theologische reflectie op secularisatie in de loop van de twintigste eeuw. Hij onderscheidt drie perioden. De eerste periode (1918-1950), 'het naïeve denkstadium', stond in het teken van de afwijzing. Men beoordeelt secularisatie als een vervalproces en als een grote bedreiging voor christendom en

649 F. Maas (1989) 116.

650 H. Berkhof (1988).

651 H. W. de Knijff (1989) 58.

cultuur. Toch meent men de secularisatie nog wel te kunnen overwinnen en haar vruchten te kunnen behouden. In de tweede periode (1950-1975), 'de aanvaarding', valt vooral de nadruk op het positieve in de secularisatie als vrucht van het christendom op. Een zekere euforie valt op ten aanzien van de theologische verdedigbaarheid en legitimiteit van de secularisatie. In de derde periode (vanaf 1975), "Voorbij '1984'" komt de negatieve beoordeling weer naar voren: "D.w.z.: men laat het gezichtspunt van de legitimiteit, van de door het christendom op zijn minst mede bepaalde aard van de secularisatie, niet los, maar gaat toch de confrontatie aan met het gegeven van de langzamerhand niet meer te loochenen ontwrichtende, zin-ontledigende en desoriënterende gevolgen van de secularisatie."⁶⁵² De Knijff beschouwt deze periode als een van echte reflexiviteit, die de voorlopige verlegenheden laat staan en winst tracht te doen met de in de voorgaande periode aangedragen gezichtspunten.

De wijze waarop de westerse moderne cultuur de christelijke traditie waardeert en behandelt is problematisch, althans met name voor hen die zich geëngageerd weten met die christelijke traditie. Dit neemt niet weg dat men geen correct beeld schetst als een door een identiteits-crisis geplaagd en weifelend christendom geplaatst wordt tegenover een zelfverzekerde moderne cultuur. De moderne mens weifelt over het karakter van de cultuur waar hij deel van uitmaakt. Vooruitgang en verbetering van de menselijke soort zijn allang niet meer de leuzen waarmee men moderniteit karakteriseert.

Vanaf het begin van de jaren tachtig is in verschillende maatschappelijke bewegingen en denkrichtingen een hernieuwde reflectie op gang gekomen over de westerse cultuur. 'Zorg' over de toestand en de ontwikkelingsgang van de westerse cultuur lijkt in de bonte verscheidenheid van richtingen en bewegingen een gemeenschappelijk vertrekpunt te zijn.

De zorg om de westerse cultuur laat zich ook niet wegdenken in de hedendaagse holistische tendenties zoals we die aantreffen in de New Age-beweging. Aan 'New Age-denken' ligt een crisisbewustzijn ten grondslag. Dit crisiselement is duidelijk terug te vinden in de publikaties uit deze hoek die in de eerste helft van de jaren tachtig begonnen te verschijnen.⁶⁵³ De westerse cultuur is ziek en in verval zo luidde de diagnose. Zij is als een vliegtuig dat recht op een berg afgaat.⁶⁵⁴ Ze bevat apocalyps-achtige structuurelementen zoals het idee van een dreigende catastrofe in de vorm van escalatie van (oorlogs)geweld en milieuraamp. Er is sprake van een oppositie van de huidige tijd, met zijn 'stervende', cultuur en een 'nieuwe tijd' (New Age). Een oppositie die iets weg heeft van de tegenstelling tussen het oude aeon en nieuwe aeon. Er bestaat een element van bekering, een 'Turning Point'. 'Persoonlijke transformatie' maakt je nu al deelach-

652 H. W. de Knijff (1989) 63.

653 Vgl. Holisme... (1986).

654 H. Stufkens (1984) 34.

tig aan de nieuwe tijd. Er is tenslotte een éénduidige lokalisering van het kwaad: bewustzijnsvernaauwing, gebrek aan waarlijk inzicht.”⁶⁵⁵

‘Zorg’ lijkt ook een rol te spelen in de laatste wijsgerige beschouwingen van een filosoof als Bernhard Delfgaauw: “In alle voorzichtigheid meen ik toch het volgende te mogen stellen. Vooreerst: de vervreemding van het eigen lichaam in onze cultuur is mede beïnvloed en wijsgerig gelegitimeerd door Descartes’ filosofie over de verhouding tussen ziel (bewustzijn) en lichaam. Vervolgens: Hume’s ‘versplintering’ van het Ik heeft bijgedragen tot de groeiende onzekerheid van de moderne mens tegenover zichzelf. Kants houding tegenover het kennen heeft een bijdrage geleverd aan onze vervreemding van de wereld waarin wij leven.”⁶⁵⁶

De diverse diagnoses en remedies voor gesignaleerde problemen zijn net zo uiteenlopend als de achtergronden en de bewegingen waaruit ze voortkomen. Interessant is dat in de verschillende perspectieven de problemen waar onze cultuur zich voor gesteld ziet meestal niet als conjuncturele maar als structurele problemen gezien worden. Volgens verschillende auteurs is bijvoorbeeld de milieucrisis niet slechts een tijdelijk probleem, dat met nog te ontwikkelen middelen beheersbaar zal worden. Nee, ze hangt samen met een scheefgroei in en van onze cultuur. De milieucrisis is het levende bewijs dat er met onze cultuur iets structureel mis is.⁶⁵⁷ Cultureel-historische zoektochten kunnen dan niet uitblijven. New Agers, holisten, modernen en postmodernen duiken ieder met de hun beschikbare denkmiddelen de geschiedenis in om de oorsprong van het vermeende kwaad te lokaliseren. Zorg en crisisbewustzijn zijn niet alleen beperkt tot Kerk en christendom, maar lijken een substraat van onze culturele identiteit te zijn.

Christenen zijn verwonderd over het *Mysterium salutis*, ze zouden zich nog meer moeten verbazen over het *Mysterium saeculi*.

655 R. van der Zwan (1986) 107.

656 B. Delfgaauw (1987) 9.

657 We noemen er één: M. Fox (1988). Het verlichtingsdenken is verantwoordelijk voor het antropocentrische en rationele karakter van onze maatschappij en heeft het gevoel voor mystiek en mysterie naar de periferie verbannen. De ecologische problematiek hangt hiermee samen. De huidige verwoesting van de aarde wijt Fox aan een gebrek aan een ‘levende’ kosmologie, welke volgens hem bestaat uit drie dingen: een wetenschappelijk verhaal over de oorsprong van ons universum; mystiek die een psychische reactie is op ons zijn in het universum; en kunst die wetenschap en mystiek vertaalt in beelden die lichaam, ziel en maatschappij doen ontwaken. M. Fox (1988) 1, 77 e.v.

Adorno, T. W./M. Horkheimer

- 1987 *Dialectiek van de verlichting: filosofische fragmenten*, Nijmegen.
[Nederlandse vertaling van: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam 1947.]

Adriaanse (e.a.), H. J.

- 1987 *Het verschijnsel theologie. Over de wetenschappelijke status van de theologie*, Meppel/Amsterdam.

Agu, S. C.

- 1989 *Secularization in Igboland. Socio-religious Change and its Challenges to the Church among the Igbo*, Frankfurt a/M/Bern/New York/Paris.

Ahlstrand, K.

- 1993 *Fundamental Openness. An Enquiry into Raimundo Pannikar's Theological Vision and its Presuppositions*, Uppsala.

All India...

- 1969 *All India Seminar. Church in India Today*, Bangalore 1969, New Delhi.

Altizer, Th. J. J.

- 1967 *Het evangelie van Gods dood*, Utrecht.
[Nederlandse vertaling van: *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia 1966.]

Altizer (e.a.), Th. J. J.

- 1982 *Deconstruction and Theology*, New York.

Amalorpavadass (ed.), D. S.

- 1982 *Indian Christian Spirituality*, Bangalore.

Appasamy, A. J.

- 1933 *The Spread of Secularism in India*, In: *International Review of Missions*, 22/Jan., 69-80.
1949 *Christian Theology in India*, In: *International Review of Missions*, 38/April, 149-155.
1971 *What Shall We Believe. A Study of the Christian Pramanas*, Madras/Delhi/Lucknow.

Arens (Hrsg.), E.

- 1989 *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*, Düsseldorf.

Arokiasamy, S./F. Glaspert-Sauch (eds.)

- 1987 *Liberation in Asia. Theological Perspectives*, Anand.

Aubert, R.

- 1969 *Die katholische Theologie nach dem Zweiten Weltkrieg*, In: *H. Vorgrimler/R. vander Gucht (Hrsg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt, Band II*, Freiburg/Basel/Wien, 39-70.

Auer, A.

- 1964 *Als christen open voor de wereld. Principiële en historische beschouwingen over de lekenvroomheid*, Kasterlee.
[Nederlandse vertaling van: *Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit*, Düsseldorf 1963.]

Bakker, L.

- 1971 *Schoonenberg's theologie: spiegel van onze eigen ontwikkeling?* In: *Tijdschrift voor Theologie*, 11/4, 353-382.

- Basham, A. L.**
1982 *The Wonder that was India. A Survey of the History and Culture of the Indian Sub-continent before the Coming of the Muslims*, London.
- Beerling, R. F.**
1968 *Napraten over God*, In: *R. F. Beerling, Ideeën en idolen*, Arnhem, 60-90.
- Berger, H. H.**
1986 *Vragen naar zin. Een nieuwe inleiding in de metafysiek*, Tilburg.
- Berkhof, H.**
1971 *Alternatieven in de systematische theologie*, In: *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 25/1, 44-51.
1981 *Theologiseren in een a-theïstisch tijdperk [1965]*, In: *Bruggen en bruggehoofden. Een keuze uit de artikelen van Prof. dr. H. Berkhof uit de jaren 1960-1981*, Nijkerk, 59-74.
1980 *Drie problemen bij de interpretatie van de jonge Barth*, In: *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 34/4, 294-306.
1985 *200 Jahre Theologie. Ein Reisebericht*, Neukirchen-Vluyn.
1988 *Emancipatie-secularisatie-Godsverduistering*, In: *Voorbij Domineesland*, Amersfoort/Amsterdam, 9-18.
- Berns (e.a.), E.**
1979 *Denken in Parijs. Taal en Lacan, Foucault, Althusser, Derrida*, Alphen aan den Rijn/Brussel.
- Bharati, A.**
1972 *Hinduism and Modernization*, In: *R. F. Spencer, Religion and Change in Contemporary Asia*, Minneapolis, 67-104.
- Bolle, E.**
1981 *Macht en verlangen. Nietzsche en het denken van Foucault, Deleuze en Guattari*, Nijmegen.
- Böckenförde, E.-W.**
1981 *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, In: *H.-H. Schrey (hrsg.), Säkularisierung*, Darmstadt, 67-89.
- Bonhoeffer, D.**
1972 *Verzet en overgave. Brieven en aantekeningen uit de gevangenis, Verzameld en ingeleid door Eberhard Bethge*, Baarn.
- Borg, M. B. ter**
1991 *Een uitgewaaierde eeuwigheid. Het menselijk tekort in de moderne cultuur*, Baarn.
- Bosch, H. van den**
1989 *Tussen zin en onzin. Modern, postmodern en de theologie* [Doctoraalscriptie], Tilburg.
1992 *It is (un)finished. Mark C. Taylor over Thomas J. J. Altizer*, In: *R. J. Peters (e.a.), De onvoltooid verleden tijd. Negen bijdragen tot een bezinning op traditie*, Tilburg, 99-118.
- Boyd, R. H. S.**
1974 *India and the Latin Captivity of the Church. The Cultural Context of the Gospel*, London.
1989 *An Introduction to Indian Christian Theology*, Delhi/Trivandrum.
- Brouwers, J. A.**
1989 *Vreugde en hoopvolle verwachting. Vaticanum II – terugblik van een ooggetuige*, Baarn.
- Brown, L. W.**
1956 *The Indian Christians of St Thomas. An Account of the Ancient Syrian Church of Malabar*, Cambridge.
- Bucher, R. M.**
1989 *Die Theologie in postmodernen Zeiten. Zu Wolfgang Welchs bemerkenswertem Buch 'Unsere postmoderne Moderne'*, In: *Theologie und Glaube*, 2, 178-191.
- Buren, P. van**
1968 *De 'profane' betekenis van het evangelie. Een onderzoek met behulp van de taalanalyse*, Utrecht.
[Nederlandse vertaling van: *The secular meaning of the Gospel*, New York 1963.]
- Burms, A./H. De Dijn**
1986 *De rationaliteit en haar grenzen: kritiek en deconstructie*, Leuven.

Camps ofm, A.

- 1966 De missionaire activiteit van de kerk, In: *Het Concilie in kort bestek*, Roermond, 80-97.
1989 Exporteren wij de secularisatie? Kritische vragen vanuit de Derde Wereld, In: A. Houtepen (red.), *Secularisatie: noodlot of opdracht. Perspectieven voor zending en oecumene in de context van de secularisatie*, Leiden/Utrecht, 75-89.
1990 Het derde oog. Van een theologie in Azië naar een Aziatische theologie, Nijmegen.
1992 Missiology and Secularization – or a New Evangelization in the Light of Worldwide Human and Religious Experiences, In: *Exchange*, 21/1, 49-56.

Catholic Directory...

- 1980 The Catholic Directory of India, New Delhi.

Chadwick, O.

- 1975 The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century, New York.

Chandran, J. R.

- 1972 The Secular Witness of E. V. Mathew, Bangalore.

Chenu, M. D.

- 1967 De tekenen des tijds, In: *Vaticanum 2. 2/De kerk in de wereld van deze tijd. Schema dertien. Tekst en commentaar*, Hilversum, 55-77.

Constituties en decreten...

- 1967 Constituties en decreten van het Tweede Vaticaanse Concilie, Amersfoort.

Cox, H.

- 1966 De stad van de mens. Het levenspatroon van de gesecculariseerde wereld in theologisch perspectief, Utrecht.
[Nederlandse vertaling van: *The secular city*, London 1965.]
1968 Laat de beslissing niet aan de slang, Utrecht 1968.
[Nederlandse vertaling van: *On not Leaving it to the Snake*, New York 1967/1968.]

Dandekar, R. N.

- 1972 Universe in Vedic Thought, In: J. Ensink/P. Gaeffke (eds.), *India Maior. Congratulatory volume presented to J. Gonda*, Leiden 1972, 91-114.
1984 Der Mensch im Denken des Hinduismus, In: A. Bsteh (Hrsg.), *Sein als Offenbarung in Christentum und Hinduismus [Beiträge zur Religionstheologie. Band 4]*, Mödling, 139-179.

Daniel, D.

- 1986 The Orthodox Church of India, History, New Delhi.

Dasgupta, S.

- 1988 A History of Indian Philosophy (5 vols.), Delhi.

Date, V. H.

- 1973 Vedanta Explained. Vol. I & II, New Delhi.

Dekker, G.

- 1987 Godsdienst en samenleving. Inleiding tot de studie van de godsdienstsociologie, Kampen.

Delfgaauw, B.

- 1976 De wijsbegeerte van de 20e eeuw, Baarn.
Filosofie van de vervreemding als vervreemding van de filosofie.
1987 Deel 1 Van Descartes naar Kant, Kampen.
1988 Deel 2 Terug naar de werkelijkheid, Kampen.
1989 Deel 3 Plicht en geluk, Kampen.
1990 Deel 4 Zoeken naar het vaste punt, Kampen.

Devadutt, V. E.

- 1949 What is an Indigenous Theology? (with special reference to India), In: *Ecumenical Review*, 1, 40-51.

Devanesen, C.

- 1946 Christians and India's National Destiny, In: *International Review of Missions*, 35/138, 143-152.

Dijksterhuis, E. J.

- 1989 De mechanisering van het wereldbeeld, Amsterdam [1950].

- Dobbelaere, K.**
1979 Secularization: a Multi-dimensional Concept, In: *Current Sociology*, 29/2.
- Dondeyne, A.**
1962 Geloof en wereld, Antwerpen.
- Dondeyne (e.a.), A.**
1972 Gelovend in de wereld, Antwerpen.
- Dulles, A.**
1983 Models of Revelation, New York.
- Dumont, L.**
1974 Homo Hierarchicus. The Cast System and Its Implications, Chicago.
- Elavathingal, Sebastian**
1990 Inculturation and Christian Art. An Indian perspective, Rome.
- FABC...**
1987 FABC Newsletter, No. 65.
- FABC...**
1988 FABC Newsletter, No. 66.
- Facts...**
1984 Facts and Figures of the Catholic Church in Asia, In: *Pro Mundi Vita: Asia-Australasia Dossier* 29-30, 2/3.
- Felner, J./J. Trütsch/F. Böckle**
1958 Theologisch perspectief. Een overzicht van de huidige situatie in de theologie. Deel I Fundamentele problemen, Bussum.
[Nederlandse vertaling van: Fragen der Theologie Heute, Einsiedeln 1957.]
- Fernandes, W.**
1980 The Indian Catholic Community. Its Peoples and Institutions in Interaction with the Indian Situation Today, In: *Pro Mundi Vita: Asia-Australasia Dossier* 12-13, 2/3.
- Fox, M.**
1988 The Coming of the Cosmic Christ. The Healing of Mother Earth and the Birth of a Global Renaissance, San Francisco.
- Gay, P.**
1973a The Enlightenment. An Interpretation. 1: The Rise of Modern Paganism, London.
1973b The Enlightenment. An Interpretation. 2: The Science of Freedom, London.
- Geffré (e.a.), C.**
1982 Het menselijke, criterium voor het christelijke bestaan? Mens zijn betekent: het menselijke bestaan serieus nemen als grond voor het zoeken naar en het ontmoeten van God. Thema-nummer Concilium 18/5.
- Glispert-Sauch, G.**
1984 A Journal's Journey through fifty Years, In: *Vidyajyoti*, 48/7, 565-574.
- Gogarten, F.**
1953 Verhängnis und Höffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem, Stuttgart.
1960 Der Mensch zwischen Gott und Welt, Stuttgart.
- Gonda, J.**
1948 Inleiding tot het Indische denken, Antwerpen.
1950 Brahman: Indische traditie en westerse methode, In: *Tijdschrift voor Philosophie*, 12, 655-667.
1952 Maya, In: *Tijdschrift voor Philosophie*, 14, 3-62
1958 Het begrip dharma in het Indische denken, In: *Tijdschrift voor Philosophie*, 20, 213-268.
1966 Wereld en hemel in de Veda, In: *Tijdschrift voor filosofie*, 28, 227-263.
1966 De kosmogonie van Rgveda 10, 129, In: *Tijdschrift voor filosofie*, 28, 670-696.
1978 Die Religionen Indiens. I Veda und älterer Hinduismus [Zweite, überarbeitete und ergänzte Auflage], Berlin/Köln/Mainz.
- Grafe, H.**
1981 Evangelische Kirche in Indien. Auskunft und Einblicke, Erlangen.

Griffith, R. T. H.

1991 *The Hymns of the Rgveda*, Delhi.

Gumbrecht, H. U.

1978 Modern, Modernität, Moderne, In: *O. Brunner (Hrsg.), Geschichtliche Grundbegriffe: histor. Lexikon zur polit. soziale. Sprache in Deutschland 4*, Stuttgart.

Guénon, R.

1958 *Man and his Becoming According to the Vedanta*, New York.

Habermas, J.

1985 *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt am Main.

1988 *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main.

1990 *Na-metafysisch denken*, Kampen.

[Nederlandse vertaling van capita selecta (de hoofdstukken 1, 3, 4 en 7) uit: *Nachmetafysisches Denken: philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1988.]

Hacker, P.

1985 *II Grundlagen des indischen Denkens*, In: *P. Hacker, Grundlagen indischer Dichtung und indischen Denkens. Aus dem Nachlass herausgegeben von Klaus Rüping*, Wien, 39-141.

Halman (e.a.), L.

1987 *Traditie, secularisatie en individualisering. Een studie naar de waarden van de Nederlanders in een Europese context*, Tilburg.

Hamilton, W.

1967 *De nieuwe gestalten van het christendom*, Roermond/Maastricht 1967.

[Nederlandse vertaling van: *The New Essence of Christianity*, New York 1961.]

Handboek van de pastoraaltheologie...

Handboek van de pastoraaltheologie. Praktische theologie over de kerk in haar huidige situatie

1966 *Deel I, Ecclesiologische fundering van de pastoraaltheologie*, Hilversum.

1967 *Deel II, Ecclesiologische fundering van de pastoraaltheologie*, Hilversum.

1968 *Deel III, Ecclesiologische fundering van de pastoraaltheologie*, Hilversum.

1968 *Deel IV, Kerk in moderne samenleving. Secularisatie. Ideologieën*, Hilversum.

[Nederlandse vertaling van: *Handbuch der Pastoraltheologie: praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*. Hrsg. von F. X. Arnold, F. Klostermann, K. Rahner u.a., Freiburg im Breisgau 1964/1972.]

Hazard, P.

1990 *De crisis in het Europese denken. Europa op de drempel van de Verlichting 1680-1715*, Amsterdam.

[Nederlandse vertaling van *La crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Paris 1961.]

Heesterman, J. C.

1974 *Die autorität des Veda*, In: *G. Oberhammer (Hrsg.), Offenbarung, geistige Realität des Menschen. Arbeitsdokumentation eines Symposiums zum Offenbarungsbegriff in Indien*, Wien 1974, 29-40.

Hegel, G. W. F.

1981 [met F. W. J. Schelling] *Kritisches Journal der Philosophie* 1802/1803, Leipzig.

Heidt (e.a.), A. M.

1966 *Catholica. Geïllustreerd encyclopedisch vademecum voor het katholieke leven*, 's-Gravenhage.

Herderlijk Schrijven...

1961 *Herdelijk Schrijven van de Nederlandse Bisschoppen over het Concilie*, In: *Tijdschrift voor Theologie*, 1/1, 71-90.

History...

History of Christianity in India, Bangalore

1989 *Volume I. From the Beginning up to the Middle of the Sixteenth Century (up to 1542)* by A. M. Mundadan.

1988 *Volume II. From the Middle of the Sixteenth to the End of the Seventeenth Century (1542-1700)* by J. Thekkedath.

1990 *Volume IV, Part 2. Tamil Nadu in the Nineteenth and Twentieth Centuries* by H. Grafe.

Hodgson P. C./E. Holzwarth

1986 Erring; a Postmodern A/Theology, In: *Religious Studies Review* 12/3-4, 256-261.

Hoekendijk, J. C.

1964 De kerk binnenste buiten. Keuze uit zijn werk door L. A. Hoedemaker en P. Tijmes, Amsterdam.

Hollisme...

1986 Holisme en new age-bewustzijn. Fenomenologische, theologische en ecologische aspecten van een nieuw wereldbeeld, Tilburg.

Höfer, J/K. Rahner (hrsg.)

1962 Neuscholastik, In: *Lexikon für Theologie und Kirche* 7, Freiburg, 923-926.

Hoogeveen, P./H. Oosterhuis

1982 God is ieder ogenblik nieuw. Gesprekken met Edward Schillebeeckx, Baarn.

Hornig, G.

1984 Lehre und Bekenntnis im Protestantismus, In: C. Andresen (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte Bd 3*, Göttingen.

Houtepen, A. W. J.

1974 Theologie van het saeculum, Deel II. Onderzoek naar het saeculumconcept in de documenten van Vaticanum II en de Wereldraad van Kerken 1962-1972, Utrecht.

1989 Secularisatie: bedreiging of uitdaging voor kerk en theologie? In: A. Houtepen (red.), *Secularisatie: noodlot of opdracht. Perspectieven voor zending en oecumene in de context van de secularisatie*, Leiden/Utrecht, 91-126.

Isar, Y.

1987 Hindu Society: Secularization is only Part of the Story, In: *Secularization and Religion: The Persisting Tension. Acts of the XIXth Conference Tübingen, 25-29 August 1987*, Lausanne, 159-167.

Jansen Schoonhoven, E.

1974 Variaties op het thema 'zending', Kampen.

Jedin (Hrsg.), H.

1985 Handbuch der Kirchengeschichte. Die Kirche in der Gegenwart. Zweiter Halbband: Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand (1878 bis 1914), Freiburg/Basel/Wien.

Jones, R.

1928 Secular Civilization and the Christian Task [Preliminary Paper], In: *The Christian Life and Message in Relation to Non-Christian Systems. Report of the Jerusalem Meeting of the I.R.M. Council, 24/3-8/4 1928, Volume I*, London, 284-338.

Jong, J. M. de

1958 Kerygma. Een onderzoek naar de vooronderstellingen van de theologie van Rudolf Bultmann, Assen.

1969 Voorrang aan de toekomst. Een keuze uit het werk van Dr. J. M. de Jong, in leven rector van het Theologisch Seminarium der Nederlandse Hervormde Kerk te Driebergen, Nijkerk.

Kant, I.

Werkausgabe in 12 Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel.

1977a Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung? In: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*, Frankfurt am Main, 53-61.

1977b Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat, In: *Schriften zur Metaphysik und Logik 2*, Frankfurt am Main, 581-676.

1990a Kritik der reinen Vernunft 1, Frankfurt am Main.

1990b Kritik der reinen Vernunft 2, Frankfurt am Main.

Klootwijk, E.

1992 Commitment and Openness. The Interreligious Dialogue and Theology of Religions in the Work of Stanley J. Samartha, Zoetermeer.

Klostermaler, K. K.

1986 Indian Theology in Dialogue, Madras.

Knijf, H. W. de

1989 Is de secularisatie onontkoombaar? In: A. Houtepen (red.), *Secularisatie: noodlot of opdracht. Perspectieven voor zending en oecumene in de context van de secularisatie*, Leiden/Utrecht, 55-73.

Kondylis, P.

1986 Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, München.

Koselleck, R.

1989 Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt am Main.

Kuitert, H. M.

1988 Filosofie van de theologie, Leiden.

Küng, H.

1978 Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, München.

Kuppuswamy, B.

1990 Social Change in India. Revised by K. V. Kumar, Delhi.

Laeyendecker, L.

1986 Brengt de vooruitgang ons verder? Kanttekeningen bij een wijd verbreid geloof, Baarn.

1988 Waardenverandering: de cultuur als probleem, In: L. Halman/F. Heunks, *De toekomst van de traditie. Vier visies op een onderzoek naar waarden en normen*, Tilburg, 6-30.

1989 Secularisatie: een systematische verkenning, In: A. Houtepen (red.) *Secularisatie: noodlot of opdracht. Perspectieven voor zending en oecumene in de context van de secularisatie*, Leiden/Utrecht, 5-54.

Lauwers, J.

1974 Secularisatietheorieën: een studie over de toekomstkansen van de godsdienstsociologie, Leuven.

Leeuwen, A. Th. van

1964 Christianity in World History. The Meeting of the Faiths of East and West, Edinburgh.

Leeuwen, G. van

1990 Fully Indian – Authentically Christian. A study of the first fifteen years of the NBCLC (1967-1982), Bangalore – India in the light of the theology of its founder, D.S. Amalorpavadass, Kampen.

Leeuwen, P. A. van

1967 Heil en wereld in Vaticanum II, In: H. van der Linde/H. A. M. Fiolet, *Geloof bij kenterend getij. Peilingen in een seculariserend christendom*, Roermond, 259-276.

Lobo, G. V.

1985 The Church and Neocolonialism. In: G. V. Lobo, *Moral and Pastoral Questions*, Anand, 135-156.

Löffler, P.

1968 Der säkulare Mensch und die christliche Mission, Genf.

Löhrer, M.

1981 Zur Erstehung von Mysterium Salutis. In: M. Löhrer (e.a.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtliche Dogmatik, Ergänzungsband, Arbeitshilfe und Weiterführungen*, Köln, 13-37.

Lowe, W.

1986 A Deconstructionist Manifesto; Mark C. Taylor's Erring, In: *The Journal of Religion* 66/3, 324-331.

Luijpen, W.

1952 Existentie-ervaring en theologie, Tiel.

Lukken, G.

1994 Inculturatie en de toekomst van de liturgie, Heeswijk-Dinther.

Maas, F.

1986 God mee-maken in mensentaal: Over de draagkracht van ervaring in geloof en theologie, Tilburg.

1989 Er is meer God dan we denken. Essays over spiritualiteit, Kampen.

1991a Geloof als gerichte verbeelding. Ervaringstheologie in een transcendentiaal spoor, In: *Tijdschrift voor Theologie*, 31/2, 121-139.

- 1991b Vormen van vitale verbeelding II. Een briefwisseling over kunst en verbeelding, In: *D. Van Speybroeck (red.), Kunst en religie*, Baarn, 117-125.
- Martin, D.**
1978 *A General Theory of Secularization*, Oxford.
- Mehden, F. R. von der**
1986 *Religion and Modernization in Southeast Asia*, Syracuse.
- Melsen, A. G. M. van**
1984 Wat maakte het neothomisme zo attractief? In: *B. M. I. Delfgaauw (e.a.), De wijsgerige Thomas. Terugblik op het neothomisme*, Baarn, 28-48.
- Metz, J. B.**
1968 *Zur Theologie der Welt*, Mainz/München.
- Michalson, C.**
1964 *The Rationality of Faith*, London.
- Minz, N.**
1970 The Christian Response to the New Cultural Situation in India, In: *Mahatma Gandhi and Hindu-Christian Dialogue*, Bangalore, 108-141.
- Miskotte, K. H.**
1956 *Als de goden zwijgen. Over de zin van het Oude Testament*, Amsterdam.
1987 Nietzsche en Barth, In: *Karl Barth. Inspiratie en vertolking: inleidingen, essays, briefwisseling. Verzameld werk deel 2*, Kampen, 391-405.
- Möller, J. B. W. M.**
1966 Kerk en saeculum, In: *P. G. van Hooijdonk/W. J. Veldhuis (red.) Osmose. Gedachten over kerk en wereld*, Utrecht, 170-194.
- Moltmann, J. (Hg.)**
1977 *Anfänge der dialektische Theologie, Teil I*, München.
1987 *Anfänge der dialektische Theologie, Teil I*, München.
- Mookenthottam, A.**
1978 *Indian Theological Tendencies. Approaches and Problems for Further Research as Seen in the Works of Some Leading Indian Theologians*, Bern/Frankfurt am Main/Las Vegas.
- Morel, V.**
1955 *Inleiding tot de theologie*, Bussum.
- Mundadan, A. M.**
1984 *Indian Christians Search for Identity & Struggle for Autonomy*, Bangalore
- Myrdal, G.**
1968 *Asian Drama. An Inquiry into the Poverty of Nations. Volume I*, Harmondsworth.
- Neill, S.**
1964 *A History of Christian Missions*, Harmondsworth.
1984 *A History of Christianity in India. The Beginnings to AD 1707*, Cambridge.
1985 *A History of Christianity in India. 1707-1858*, Cambridge.
- Nethöfel, W.**
1987 Theologische Hermeneutiek in der Postmoderne, In: *Neue Zeitschrift für Theologie und Religionsphilosophie*, 29, 210-227.
- Neuner, J.**
1963 Towards an Indian Theology, In: *The Clergy Monthly Supplement*, 6/8, 313-325.
1964 Missionstheologische Probleme in Indien, In: *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, Freiburg/Basel/Wien, 397-426.
- Newbiggin, L.**
1968 *Godsdienst in een geseculariseerde wereld*, Utrecht.
[Nederlandse vertaling van: *Honest Religion for Secular Man*, London 1966.]
1985 *Unfinished Agenda. An Autobiography*, Geneva.
- Nijk, A. J.**
1968 *Secularisatie. Over het gebruik van een woord*, Rotterdam.

Oecumenische inleiding...

1988 Oecumenische inleiding in de missiologie. Teksten en konteksten van het wereldchristendom. Onder redactie van Dr. A. Camps, Dr. L. A. Hoedemaker, Dr. M. R. Spindler en Dr. F. J. Verstraelen (eindredacteur), Kampen.

Oelmüller, W.

1979 Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel, Frankfurt am Main.

Palmer, R. R./J. Colton

1978 A History of the Modern World. Since 1815, New York.

Panikkar, R.

1973 Worship and Secular Man, Maryknoll.

Pannenberg (Hrsg.), W.

1961 Offenbarung als Geschichte, Göttingen.

Perumallil, H. C./E. R. Hambye

1972 Christianity in India. A History in Ecumenical Perspective, Allepey.

Phillip, T. V.

1987 Theological Tradition in India, In: *Indian Church History Review*, 21/1, 28-56.

Podipara, P. J.

1976 The Hierarchy of the Syro-Malabar Church, Allepey.

Pol, van de W. H.

1948 Het christelijke dilemma. Katholieke Kerk – Reformatie, Roermond/Maaseik.

1967 Het einde van het conventionele christendom, Roermond.

Puthanangady, (ed.) P.

1986 Towards an Indian Theology of Liberation. The Statement Papers and the Proceedings of the Ninth Annual Meeting of the Indian Theological Association, Bangalore.

Radhakrishnan, S.

1961 Weltanschauung der Hindu, Baden-Baden.

[Duitse vertaling van A Hindu View of Life]

1992 Indian Philosophy Volume I + II, Delhi.

Rahner, K.

1954 Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik, In: *Schriften zur Theologie*, Band I, Köln/Zürich/Einsiedeln, 9-47.

1965 Schriften zur Theologie VI. Neuere Schriften, Köln/Zürich/Einsiedeln.

1967 Theologie und Anthropologie. In: *Schriften zur Theologie, Band VIII*, Köln/Zürich/Einsiedeln, 43-65.

1976 Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Basel/Wien.

Raju, P. T.

1966 Oosterse en westerse wijsbegeerte, Utrecht.

[Nederlandse vertaling van: Introduction to Comparative Philosophy, Lincoln 1962.]

RGG 4

1986 Die Religion in Geschichte und Gegenwart 4, Tübingen [1960].

Neukantianismus, 1421-1424.

Neuthomismus, 1439-1443.

RGG 5

1986 Die Religion in Geschichte und Gegenwart 5, Tübingen [1961].

Saeculum, 1279.

Säkularisation, 1280-1288.

Säkularismus, 1288-1299.

Säkularisten, 1299.

RGG 6

1986 Die Religion in Geschichte und Gegenwart 6, Tübingen [1962].

Das neuzeitliche Weltbild, 1621-1629.

Veden, 1245-1251.

Riedmatten, H. de

1967 Geschiedenis van de pastorale constitutie, In: *Vaticanum 2. 2/De kerk in de wereld van deze tijd. Schema 13, tekst en commentaar*, Hilversum/Antwerpen, 7-52.

Robinson, J.A.T.

1963 Eerlijk voor God, Amsterdam.

[Nederlandse vertaling van: *Honest to God*, London 1963.]

Rorty, R.

1983 *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford.

1990 Solidariteit of objectiviteit. Drie filosofische essays, Meppel/Amsterdam.

Rorty (ed.), R.

1964 *The Linguistic Turn*, Chicago.

Ruh, U.

1980 Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte, Freiburg/Basel/Wien.

Samartha, S. J.

1991 One Christ – Many Religions. Towards a Revised Christology, Maryknoll.

Schillebeeckx, E.

1962 Kroniekrecensie. Ter school bij prof. A. Dondeyne, In *Tijdschrift voor Theologie*, 2/1, 78-83.

1966a De nieuwe wending in de huidige dogmatiek, In: *Openbaring en theologie*, Bilthoven, 282-312.

1966b Kerk en wereld, In: *Wereld en kerk*, Bilthoven, 127-142.

1967 Christelijk geloof en aardse toekomstverwachting, In: *Vaticanum 2. 2/De kerk in de wereld van deze tijd. Schema 13, tekst en commentaar*, Hilversum/Antwerpen, 78-109.

1968 De kerk, "sacrament van de wereld", In: *De zending van de kerk*, Bilthoven, 40-45.

1972 Geloofsverstaan: interpretatie en kritiek, Bloemendaal.

1975 Jezus, het verhaal van een levende, Baarn.

1977 Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding, Bloemendaal.

1978 Tussentijds verhaal over twee Jezus boeken, Bloemendaal.

1983 Theologisch geloofsverstaan anno 1983, Baarn.

1989 Mensen als verhaal van God, Baarn.

Schoenborn, A. von

1973 The Cartesian Cogito and the Death of God, In: *R. J. Roth (ed.), God Knowable and Unknowable*, New York, 73-84.

Schoof, T. M.

1968 Aggiornamento. De doorbraak van een nieuwe katholieke theologie, Baarn.

Schoonenberg, P.

1948 Theologie als geloofsvertolking. Een kritische samenvatting van de leerstellige inhoud der hedendaagse katholieke franse literatuur over de verhouding der speculatieve theologie tot het geloof [manuscript], Maastricht.

1956 Theologie in zelfbeziinning, In: *De verhouding tussen theologie en wijsbegeerte*, Utrecht/Antwerpen, 3-14.

Schrey (hrsg.), H.-H.

1981 Säkularisierung, Darmstadt.

Seminary...

1958 Seminary Training in India. Conference of Rectors and Professors of Seminaries, Bangalore, 28 Dec. 1957 to 2 Jan. 1958, In: *The Clergy Monthly Supplement*, 4/2, 45-92.

Sen, Keshub Chunder

1979 Keshub Chunder Sen. A selection. Edited with Introduction by David C. Scott, Madras.

Sharma, R. N.

1981 Indian Society, Bombay.

Shirl, G.

1982 Christian Social Thought in India: 1962-1977, Madras.

- Singh, Y.**
1988 *Modernization of Indian Tradition. A Systematic Study of Social Change*, Jaipur.
- Smith, W. C.**
1977 *Belief and History*, Charlottesville.
1979 *Faith and Belief*, Princeton.
- Smits, P.**
1972 *Anders geloven. De erosie van het kerkelijk christendom*, Assen.
- Smits, A. H.**
z.j. De afwijzing van een natuurlijke godskennis door de protestanten, *Collegedictaat*, Tilburg.
- Smulders, P.**
1966 De Kerk, In: *Het Concilie in kort bestek*, Roermond, 32-58.
- Sölle, D.**
1966 *Plaatsbekleding. Een hoofdstuk theologie na 'de dood van God'*, Utrecht.
[Nederlandse vertaling van: *Stellvertretung, Ein Kapitel Theologie nach dem 'Tode Gottes'*, Stuttgart/Berlin 1965.]
- Spear, P.**
1975 *A History of India 2*, Harmondsworth.
- Srinivas, M. N.**
1989 *Social Change in Modern India*, New Delhi.
- Stufkens, H.**
1984 *Gezichten van de Nieuwe Tijd: De aquariussamenzwering in Nederland*, Amstelveen.
- Tambiah, S.**
1986 *World Conqueror and World Renouncer*, Cambridge.
- Taylor, M. C.**
1982 *Deconstructing Theology*, New York.
1983 'Deconstruction: What's the Difference?', In: *Soundings*, 66, 387-403.
1984 *Erring: A Postmodern A/Theology*, Chicago.
1986 *Deconstruction in Context, Literature and Philosophy*, Chicago/London.
1987a *Altarity*, Chicago.
1987b *Shades of Difference*, In: *Semeia*, 40, 21-38.
1988 *The Cutting Edge of Reason*, In: *Soundings*, 71, 315-327.
1990 *Tears*, New York.
- Thapar, R.**
1974 *A History of India 1*, Harmondsworth.
- TER 4**
1987 *The Encyclopedia of Religion 4*, New York.
Buddhist Cosmology, 113-119.
Cosmology: An Overview, 100-107.
Cosmology: Hindu and Jain Cosmologies, 107-113.
Dharma, 328-332.
- TER 7**
1987 *The Encyclopedia of Religion 7*, New York.
Indian Religions: History of Study, 190-198.
- TER 15**
1987 *The Encyclopedia of Religion 15*, New York.
Varna and Jati, 188-189.
- Theologisch woordenboek III**
1957 Roermond
Neo-thomisme, 3474-3477.
- Thomas, M. M.**
1966 *Modernization of Traditional Societies and the Struggle for a New Cultural Ethos*, In: *The Ecumenical Review*, 18/4, 426-439.
1976 *Toward an Indigenous Christian Theology*, In: *G. H. Anderson (ed.) Asian Voices in Christian Theology*, Maryknoll, 11-35.

- 1985 The Asian Churches and the Study of Rapid Social Change, In: *The Ecumenical Review*, 37/1, 17-25.
- 1987 Indische Theologie, In: K. Müller/Th. Sündermeier, *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin, 152-164.
- Tilborg, S. van**
 - 1994 De zelfpresentatie van Jezus in het Johannesevangelie, In: *Tijdschrift voor Theologie*, 34/2, 128-144.
- Tillich, P.**
 - 1956 Systematische Theologie I, Stuttgart.
[Duitse vertaling van: Systematic Theology, Volume I, Chicago 1951.]
 - 1967 Perspectief op de protestantse theologie in de negentiende en twintigste eeuw. Redactie en inleiding van Carl E. Braaten, Utrecht.
[Nederlandse vertaling van: Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology, New York 1967]
 - 1969 De moed om te zijn, Utrecht.
[Nederlandse vertaling van: The Courage to Be, New Haven 1952.]
- Vahanian, G.**
 - 1967 De dood van God. De cultuur van onze na-christelijke tijd, Roermond/Maaseik.
[Nederlandse vertaling van: The Dead of God. The Culture of our Post-Christian Era, New York 1967.]
- Verkuy, J.**
 - 1965 De taak der missiologie en der missionaire methodiek in het tijdperk van saecularisatie en saecularisme. Kampen.
- Vineeth, V. F.**
 - 1985 Foundation of World Vision. A Guide to Metaphysics Eastern and Western, Bangalore.
- Wagner, H.**
 - 1963 Erstgestalten einer einheimischen Theologie in Südindien. Ein Kapitel indischer Theologiegeschichte als kritischer Beitrag zur Definition von "einheimischer Theologie", München.
- Walgrave, J. H.**
 - 1965 Op de grondslag van het woord. Openbaring en gelovig bestaan, Tielt.
 - 1966 Geloof en theologie in de crisis, Kasterlee.
- Wall, J. N.**
 - 1985 Deconstruction and the Universe of Theological Discours or, Who is Jacques Derrida and What is he Saying about the Logos? In: *St. Luke J.*, 28, 251-265.
- Weber, M.**
 - 1988 Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, In: M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen, 1-206.
- Weima, J.**
 - 1985 De secularisatie-these. Enkele notities vanuit de godsdienstpsychologie, In: P. Stouthard, G. van Tillo (red.), *Katholiek Nederland na 1945*, Baarn, 70-86.
- Widdershoven, G.**
 - 1987 Handelen en rationaliteit. Een systematisch overzicht van het denken van Wittgenstein, Merleau-Ponty, Gadamer en Habermas, Meppel/Amsterdam.
- Wietzke, J.**
 - 1975 Theologie im modernen Indien – Paul David Devanandan, Bern/Frankfurt/M..
- Wildiers, M.**
 - 1983 De muziek der sferen. Vier opstellen over wereldbeeld en cultuur, Antwerpen/Amsterdam.
 - 1988 Kosmologie in de westerse cultuur: historisch-kritisch essay, Kapellen/Kampen.
- Wilfred, F.**
 - 1976 Credo Apostolicam Ecclesiam. A Theological Description of Apostolicity with Special Reference to Young Particular Churches, Rome.
 - 1981 The Social Orientation of the Catholic Bishops' Conference of India. From the the year 1944-1981, In: D. S. Amalorpavadass (ed.), *The Indian Church in the Struggle for a New Society*, 827-862.

- 1984 Church, A Pillar of Truth, In: *Jeevadhara*, 14/81, 171-193.
- 1985 Ecclesial Communion and its Structural Expression. Some Reflections on the post-Conciliar Situation In: *Word and Worship*, 18, 227-234/8.
- 1986 Sunset in the East? The Asian Realities Challenging the Church and its Laity Today, In: *FABC Papers*, nr 45, July, 1-63.
- 1988 The Emerging Church in a New India, Tiruchirapalli.
- 1991 Sunset in the East. Asian Challenges and Christian Involvement, Madras.
- Wilfred, (ed.) F.**
- 1985 Theological Education in India Today. The Statement, Papers and the Proceedings of the Eight Annual Meeting of the Indian Theological Association, Pariyaram, Kerala, December 28-31, 1984, Bangalore.
- Wilfred, F/ M. M. Thomas**
- 1992 Theologiegeschichte der Dritten Welt. Indien, München 1992.
- Winquist, Ch. E.**
- 1986 Epiphanes of Darkness, Philadelphia.
- Winter, G.**
- 1967 Metropolis. De taak van de kerk in een verstedelijkte wereld, Hilversum/Antwerpen 1967. [Nederlandse vertaling van: The New Creation as Metropolis. A Design for the Church's Task in an Urban World, New York 1963.]
- Winternitz, M.**
- 1985 History of Indian Literature. Vol. III, Delhi.
- Wissink, J.**
- 1983 De inzet van de theologie. Een onderzoek naar de motieven en de geldigheid van Karl Barths strijd tegen de natuurlijke theologie, Amersfoort.
- Witness...**
- 1964 Witness in Six Continents. Records of the Meeting of the Commission and World Mission and Evangelism of the World Council of Churches held in Mexico City, December 8th to 19th, 1963, London.
- Wyschogrod (a.o.), E.**
- 1986 On Deconstructing Theology: a Symposium on Erring: as Postmodern A/Theology, In: *Journal of the American Academy of Religion*, 54/3, 523-557.
- Zwan, R. van der**
- 1986 New age, holisme en theologie, In: *Holisme en new age-bewustzijn. Fenomenologische, theologische en ecologische aspecten van een nieuw wereldbeeld*, Tilburg, 103-137.
- 1989 Secularisatie in India. Verkenningen rondom een concept in context [rapport], Leiden.
- 1990 Searching for Indian Secularization. An Unassuming Quest for Secularization in the Indian Christian Context since 1947, In: *Exchange*, 19/2, 91-151.
- 1991 Contextuele secularisatie. Religieuze verlegenheid in Oost (India) en West, In: *Wereld en zending*, 20/2, 14-20.
- 1992 Traditie, traditieverlies en culturele retrospectie. Carmina Burana op het ritme van de tijd, In: *R. J. Peeters/W. M. Spielman/N. Wiskerke (red.), De onvoltooid verleden tijd. Negen bijdragen tot een bezinning op traditie*, Tilburg, 34-50.

Bibliografie Michael Amaladoss

1969-1992

Boeken

- 1979 Do Sacraments Change? Variable and Invariable Elements in Sacramental Rites, Bangalore.
- 1985 Faith, Culture and Inter-religious Dialogue. Ideas for Action, New Delhi. *)
- 1989 Mission Today. Reflections from an Ignatian Perspective, Anand.
- 1990 Making All Things New. Mission in Dialogue, Anand. *)
- 1992 Ifigo in India. Reflections on the Ignatian Exercises by an Indian Disciple, Anand.
Walking Together. The Practice of Inter-Religious Dialogue. Anand. *)
Becoming Indian. The Process of Inculturation. Bangalore.

Redacteur:

- 1981 M. Amaladoss/T. K. John/G. Gispert-Sauch. Theologising in India Today. Bangalore.

Een groot aantal van de artikelen van Amaladoss zijn gebundeld. Hierboven zijn deze bundelingen met een *) gemerkt. In deze studie wordt naar de bundelingen verwezen.

Artikelen

1969

- a. Gandhian Spirituality, In: *The Clergy Monthly*, 33, 195-205.
- b. Silence and Spiritual Discipline According Gandhiji, In: *The Clergy Monthly*, 33, 469-476.
- c. Towards an Indian Christian Spirituality, In: *Religion and Society*, 16, 6-26.

1970

- a. Vers une spiritualité chrétienne indienne, In: *Axe*, 2, 18-26.
- b. Textes hindous dans la prière chrétienne, In: *Christus*, 67, 424-432.

1971

- a. Dieu manifesté dans les autres religions, In: *Spiritus*, 47, 339-348.
- b. Musique et rite en Indie, In: *La Maison-Dieu*, 108, 138-142.

1972

- a. The Christian and Creativity, In: *Jeevadhara*, 2, 9, 250-260.
- b. Quelques aspects de la prière dans l'Hindouisme, In: *Axe*, 4, 35-44.

1973

- a. Searching Together, In: *Indian Spirituality in Action*, Bombay, 35-47.
- b. Towards an Indian Christian Spirituality, In: *Indian Spirituality in Action*, Bombay, 112-121.
- c. Art and Spirituality in India, In: *Indian Spirituality in Action*, Bombay, 142-153.
- d. Sémiologie et sacrement, In: *La Maison-Dieu*, 114, 7-35.
- e. Adaptation in Liturgy and the Problem of Meaning, In: Gispert-Sauch, G., (ed.) *God's Word Among Men*, Delhi, 305-314.

- f. Praying with Members of Other Religions, In: *The Clergy Monthly*, 37, 296-309.
- g. La foi sans baptême, In: *Spiritus*, 52, 40-43.

1974

- a. Evangelization and Ecumenism, In: *The Clergy Monthly*, 38, 8-22.
- b. Directory for Masses with Children, In: *The Clergy Monthly*, 38, 5, 214-221.
- c. Liturgy and Creativity. Fourth All-India Liturgical Meeting, In: *The Clergy Monthly*, 38, 3, 124-133.
- d. L'Eglise de l'Inde devant son avenir, In: *Spiritus*, 56, 288-296.
- e. Text and Context: The place of Non-Biblical Readings in the Liturgy, In: *Amalorpavadass, D. S. (ed.), Research Seminar on non-Biblical Scriptures*, Bangalore, 210-221.

1975

- a. The Open Church, In: *Vidyajyoti*, 39, 11, 491-502.
- b. Religious Rite as Symbol, In: *Jeevadhara*, 5, 29, 319-328.
- c. Non-Biblical Scriptures in Christian Life and Worship, In: *Vidyajyoti*, 39, 194-209.
- d. The Role of Women in the Church in India, In: *Vidyajyoti*, 39, 401-404.
- e. Forms of Prayer, In: *Vidyajyoti*, 39, 430-440.
- f. Qui suis-je? Un catholique-hindou, In: *Christus*, 86, 159-171.
- g. Liturgical Adaptation in the Light of History, In: *Word and Worship*, 8, 381-391.

1976

- a. Festivals and their Significance, In: *Jeevadhara*, 6, 35, 435-444.
- b. Inculturation: Theological Perspectives, In: *Jeevadhara*, 6, 33, 293-301.
- c. Ministries in the Church: Theological Perspectives, In: *Vidyajyoti*, 40, 386-397.
- d. The Theological Formation of Future Priests, In: *Vidyajyoti*, 40, 466-468.
- e. Sociology and Prayer, In: *Amalorpavadass, D. S. (ed.) Praying Seminar*, Bangalore, 146-155.
- f. Bhakti Marga, In: *Amalorpavadass, D. S. (ed.) Praying Seminar*, Bangalore, 156-164.
- g. Indigenous Theology and Spirituality, In: *Word and Worship*, 9, 153-161.
- h. Vers l'émergence d'une église locale, In: *Spiritus*, 65, 349-360.
- i. Models of the Church and the Concept of Ministry, In: *Amalorpavadass, D.S., (ed.) Ministries in the Church in India*, Bangalore, 370-383.
- j. Karma Marga, In: *Amalorpavadass D.S. (ed.) Praying Seminar*, Bangalore, 171-180.
- k. Initiation to Bhajan, In: *Amalorpavadass, D. S. (ed.) Praying Seminar*, Bangalore, 279-284.
- l. Initiation to Namjap, In: *Amalorpavadass, D. S. (ed.) Praying Seminar*, Bangalore, 285-296.
- m. An Indian Reads St. John's Gospel, In: *Duraisingh, C./C. Hargreaves (eds.), India's Search for Reality and the Relevance of the Gospel of John*, Delhi, 7-24.

1977

- a. Symbol and Mystery, In: *Journal of Dharma*, 2, 382-396.
- b. Women and Priestly Ministry, In: *Vidyajyoti*, 41, 453-458.
- c. Liturgical Renewal and Ecclesiastical Law, In: *Word and Worship*, 10, 249-260.
- d. Christuvin Uyirpil Puthu Vazhu [Tamil], In: *Marai Aruvi*, 1, 24-43.
- e. The Symbolic Dimension of Christianity, In: *Indian Theological Studies*, 14, 39-50.

1978

- a. Sadhana: Margas and Methods, In: *Vidyajyoti*, 42, 414-422.

1979

- a. Semiotics and Sacraments, In: *Indian Theological Studies*, 16, 1/2, 32-54.
- b. People as Promise, In: *Jeevadhara*, 9, 51, 216-223.
- c. Theologising in India Today, In: *Vidyajyoti*, 43, 213-225.
- d. Viduthalai Vazhu [Tamil], In: *Marai Aruvi*, 3, 39-50.

1980

- a. International Congress on Mission, In: *Vidyajyoti*, 44, 76-82.
- b. Inculturation and Tasks of Mission, In: *East Asian Pastoral Review*, 17, 117-125.
- c. Inculturation and Theological Formation, In: *Fernando, Peter (ed.) Inculturation in Seminary Formation*, Pune, 52-56.
- d. Inculturation and Cultural Formation, In: *Fernando, Peter (ed.), Inculturation in Seminary Formation*, Pune, 100-105.

1981

- a. Towards an Indian Theology: Some Methodological Observations, In: *Amaladoss, M., T. K. John, G. Gispert-Sauch (eds.) Theologizing in India*, Bangalore, 43-56.
- b. The Indian Church in the Struggle for a New Society. A Report of a Seminar, In: *Indian Theological Studies*, 18, 4, 332-341.
- c. Towards an Indian Theology: Some Methodological Observations, In: *Amaladoss M./T. K. John/G. Gispert-Sauch, Theologizing in India*, Bangalore, 43-56.
- d. Ashrams and Social Change, In: *Amalorpavadass, D.S. (ed.), The Indian Church in the Struggle for a new Society*, Bangalore, 370-378.
- e. Inculturation in India, In: *East Asian Pastoral Review*, 18, 320-330.
- f. Tamil Marapum Sinnangalum [Tamil], In: *Marai Aruvi*, 5, 11-18.

1982

- a. Music as Sadhana, In: *Journal of Dharma*, 7, 181-182.
- b. Eucharistie: la tradition hindoue, In: *Christus*, 114, 205-208.
- c. Tamilnattil Thiruchabaiyin Aakkappanigal Marapum [Tamil], In: *Marai Aruvi*, 6, 26-37.

1983

- a. The Christian Sensitivity in National Integration, In: *Journal of Dharma*, 8, 4, 352-361.
- b. Towards a Culture of Wholeness, In: *Vidyajyoti*, 47, 2, 67-76.
- c. Tolerance and Religious Faith. Some Models and Problems, In: *Indian Theological Studies*, 20, 199-215.
- d. Reconciliation in Hinduism, In: *Pathil, Kuncheria (ed.) Reconciliation in India*, Bombay, 68-88.
- e. Inculturation and its Implications, In: *Ignis Studies*, 1, 44-54.
- f. The Liturgy: Twenty Years after Vatican II, In: *Vidyajyoti*, 47, 231-239.
- g. Responsible Lay Participation in the Apostolate: Some Theological Notes, In: *Ignis Studies*, 4, 44-46.

1984

- a. Theologising in a Tribal Context: Some Methodological Observations, In: *Servartham*, 1984, 3-10.
- b. Faith Encounters Faith, In: *East Asian Pastoral Review*, 21, 1984, 370-376.
- c. Our Mission Today: Some Perspectives and Reflections, In: *Ignis Studies*, 5, 1984, 33-50.

1985

- a. Other Scriptures and the Christian, In: *Delaney, R. J. (ed.), God's Prophetic People. Proceedings of the Third Plenary Assembly of the World Catholic Federation for the Biblical Apostolate*, Stuttgart, 281-294.
- b. The Tasks of Mission in Relation to Various Cultures, Traditions and Other Peoples of Faith (I), In: *Sedos Bulletin*, 10, 203-207.
- c. The Tasks of Mission in Relation to Various Cultures, Traditions and Other Peoples of Faith (II), In: *Sedos Bulletin*, 11, 225-230.
- d. Culture and Dialogue, In: *International Review of Mission*, 74, 169-177.
- e. Theological Education in the Modern Age, In: *Wilfred, Felix (ed.), Theological Education in India Today*, Bangalore, 67-85.

- f. The Challenge of Spiritual Formation in a Seminary Today, In: *Coudron, Marc (ed.), Theological Formation in Context*, Bogota, 121-136.
- g. Baptism in the Ecumenical Context, In: *The Month*, 18, 328-333.
- h. Satharana Makkalum Kadavul Kolkaiyum [Tamil], In: *Marai Aruvi*, 9, 11-20.

1986

- a. Dialogue and mission. Conflict or Convergence, In: *Vidyajyoti*, 50, 2, 62-86.
- b. Relaunching the Indian Liturgy. Some Reflections on Our Experiments, In: *Vidyajyoti*, 50, 446-455.
- c. Inequality, Liberation Theology and Christian Social Activists, In: *Fernandes, Walter (ed.), Inequality. Its bases and Search for Solutions*, Delhi, 262-273.
- d. La inculturación en la India, In: *Razon y Fe*, 213, 127-136.
- e. Questions from the Asian Churches, In: *Sedos Bulletin*, 141-146, 169.
- f. The Local Churches in Asia: Problems and Prospects, In: *Verbum SVD*, 27, 323-344.
- g. Inculturation and Dialogue, Vatican II 20 years Later, In: *Centre of Ignatian Spirituality*, 151-176.
- h. Ritualita, theologia, cultura. Una riflessione sull' ilculturazione nella liturgia, In: *La civiltà Cattolica*, 3276, 440-454.
- i. Periyar and Liberation in Tamil Nadu, In: *Puthanangady, Paul (ed.), Towards an Indian Theology of Liberation*, Bangalore, 184-198.
- j. Sickness, Spirits and Society. The Meanings of Healing, In: *Puthanangady, Paul (ed.), Popular Devotions in India*, Bangalore, 538-547.
- k. Evangelization in Asia: A New Focus, In: *East Asian Pastoral Review*, 23, 440-461.

1987

- a. The Laity: Some Questions before the Synod, In: *Vidyajyoti*, 51, 6, 277-288.
- b. Evangelization in Asia: A New Focus?, In: *Vidyajyoti*, 51, 1, 7-28.
- c. The Limitations of Theology, In: *Vidyajyoti*, 51, 11, 521-529.
- d. The Future of the Church's Mission in India, In: *Jeevadhara*, 17, 101, 377-386.
- e. L'Eglise en India: vingt ans après Vatican II, In: *Ladrière, Paul / René Luneau (eds.), Le retour des certitudes*, Paris, 13-33.
- f. La sfida delle religioni in India, In: *Rassegna di teologia*, 28, 541-556.
- g. Il mattino dopo quel lunedì, In: *Rocca*, October 1, 13-16.

1988

- a. Symbols in Life and Worship, In: *Jeevadhara*, 18, 106, 237-256.
- b. Ecology and Culture. Some Indian Perspectives, In: *Jeevadhara*, 18, 103, 40-54.
- c. Collaboration in Mission, In: *Tripod*, 44, 33-39.
- d. Befreiung: ein interreligiöses Projekt, In: *Wilfred, F. (ed.) Verlass den Tempel*, Freiburg, 146-178.
- e. A Kingdom of Universal Love, In: *The Spiritual Exercises in the Light of the Heart of Christ*, Rome, 93-104.
- f. Foreign Missions Today, In: *East Asian Pastoral Review*, 25, 104-118.
- g. Theological bases of the Pluralism of Religions, In: *Arulsamy, S. (ed.) Communalism in India. A Challenge to Theologizing*, Bangalore, 115-138.
- h. The Future of Mission in the Third Millennium, In: *Mission Studies*, 5, 90-97.

1989

- a. Popular Religion: Some Questions, In: *Vidyajyoti*, 53, 7, 357-368.
- b. Priesthood and Formation. Reflections in the Context of the Synod, In: *Vidyajyoti*, 53, 10, 527-538.
- c. An India Point of View with Regard to Modernisation and Secularisation, In: *Pro Mundi Vita-Studies*, 11, 3-7.
- d. The Pluralism of Religions and the Significance of Christ, In: *Vidyajyoti*, 53, 8, 401-420.
- e. Theology and Art. Delhi, In: *Vidyajyoti Centenary Souvenir 1889-1989*, Delhi, 85-91.

- f. Education in the Faith in a Multi-Religious Context, In: *Naik, Gregory (ed.), An Agonizing Search*, Delhi, 51-75.
- g. Missions in the 1990s, In: *International Bulletin of Missionary Research*, 13, 8-10.
- h. Communication for Community: The Indian Context, In: *Media Development*, 34, 8-10.
- i. Théologies africaine et indienne. Vers un dialogue, In: *Théologie Africaine: Bilan et Perspectives*, Kinshasa, 411-422.
- j. The Challenges of Modernity: The Indian Experience, In: *Vidyajyoti*, 54, 8, 373-386.

1990

- a. Mission: From Vatican II into the Coming Decade, In: *Vidyajyoti*, 54, 6, 269-280.
- b. Faith and Symbols. The Flute and the Chakra, the Cross and the Crescent, In: *Jeevadhara*, 20, 117, 209-220.
- c. Encounter of Religions. Some Concerns as we face the 1990's, In: *Jeevadhara*, 20, 115, 5-16.
- d. Women and the Future of Humanity, In: *Vidyajyoti*, 54, 5, 233-243.
- e. The Eucharist and the Apostolate, In: *Indian Theological Studies*, 27, 3/4, 311-320.
- f. Hermeneutic of Tradition and Social Change, In: *Indian Theological Studies*, 27, 2, 113-132.
- g. Mission from Vatican II into the Coming Decade, In: *Vidyajyoti*, 54, 269-280.
- h. Ermeneutica antropologico-culturale dell'adattamento, In: *Liturgia e Adattamento*, Roma, 25-38.
- i. Rationales for Dialogue with World Religions, In: *Origins*, 19, 572-577.
- j. The Church and Pluralism in the Asia of the 1990s, In: *FABC Papers*, 57e.
- k. Priestly Formation in Asia Today. 59, In: *Tripod*, 30-34.
- l. Inter-religious Dialogue and Communication, In: *Communicatio Socialis. Yearbook 1990*, 119-124.

1991

- a. Liberation: An Inter-religious Project, In: *East Asian Pastoral Review*, 28, 4-33.
- b. Défis missionnaires à l'Europe, In: *Spiritus*, 32, 240-251.
- c. Mission y culturas, In: *Vida Religiosa*, 70, 294-301.
- d. Inculturation of Religious Life in India, In: *Vidyajyoti*, 55, 507-516.
- e. Vivre dans un monde pluraliste. La foi et les cultures, In: *Christus*, 38, 159-170.
- f. Religions and Human Rights, In: *Jeevadhara*, 21, 35-47.
- g. L'evangelizzazione in un territorio caratterizzato dalla presenza di altre religioni, In: *Incontrarsi a Babele*, Roma, 31-44.
- h. New World, New Creation: Mission in Power and Faith, In: *Mission Studies*, 8, 134-146.
- i. Assisi: Five Years Later, In: *Catholic International*, 2, 988-993.
- j. Questions from the Local Churches in Asia, In: *Jenkinson, W./ H. O'Sullivan (eds.) Trends in Mission. Toward the 3rd Millenium*, Maryknoll, 46-52.
- k. The Challenges of Mission Today, In: *Jenkinson, W./ H. O'Sullivan (eds.) Trends in Mission. Toward the 3rd Millenium*, Maryknoll, 359-397.
- l. A Spirituality for Action, In: *John T. K. (ed.) Bread and Breath*, Anand, 205-221.
- m. I santi indù: una sfida per i cristiani, In: *Le Grandi Figure dell' Induismo*, Assisi, 9-34.
- n. Gandhi, In: *Le Grandi Figure dell' Induismo*, Assisi, 272-297.
- o. Communalism: A Challenge to Theologians, In: *Arokiasamy (ed.), Responding to Communalism. The Task of Religions and Theology*, Anand, 61-81.
- p. Some Contemporary Perspectives in the Theology of Revelation, In: *Puthanangady, P., Emerging India and the Word of God*, Bangalore, 555-565.

1992

- a. Secularization and India: Modernization and Religion in an Eastern Country, In: *Exchange* 21, 1, 34-48.

Summary

Mysterium Saeculi. Secularization and Theological Worldview in Indian Christianity, especially in the works of Michael Amaladoss. An interpretation

Aim

The editors of a recent Catholic dogmatic theological work maintain that the adage: *Mysterium salutis*, articulates the essence of Christian belief. Since the sixties, however, theological enterprises aimed at building bridges between Church and world failed to put an end to the decline of influence of the Christian complex in society, nor did they grasp the hidden laws determining the dialectic between Church and world. Thus, apart from a *Mysterium Salutis*, it is plausible to assume a *Mysterium saeculi*. The wonder of the *Mysterium Salutis* – or *Mysterium Saeculi* – will only intensify if other cultures enter the picture. This study includes a survey of the theological reaction pattern with regard to secularization in the Indian Church and Indian theology. We concentrate on the Roman Catholic tradition and there we focus attention on the theologian Michael Amaladoss. Both Western and Indian context of secularization are explicitly included in the study.

In our research we make use of three main concepts: worldview, *theological* worldview and the “metaphysical”. Worldview and theological worldview are closely related concepts. The main difference between worldview and theological worldview regards the “macroscopic” character of the former and it applies to culture and its structures in general. Theological worldview is “microscopic”, it concerns the Christian theological interpretation of the cultural worldview at large. Consequently, in a theological worldview two interpretations of reality meet: one of culture in general and a Christian theological one. We will apply the concepts worldview and theological worldview concretely from the angle of what we will define as “the metaphysical” or “the metaphysical dimension”. We hold that understanding the nature and function of the metaphysical dimension of a culture, will shed light on such relationships as between religion and world and God and man. “Metaphysical” is obviously an ambiguous and controversial term. Nevertheless, we persist in using this term in expressions such as “metaphysical dimension”. We place “metaphysical” in an existential, anthropological context. Here man is interpret as searching for meaning. Meaning is seen as an important condition for creating true human well-being. The “metaphysical” may then be described as a holistic Reality concept which establishes meaning. According to this definition human existence is viewed and understood in the whole of a Reality that is considered a unity in its essence. Whatever the interpretation of that Reality – whether or not religious – may be, the “metaphysical” emerges here as the essential ground for establishing meaning.

The three concepts joint together in a working hypothesis structures our argument. It runs as follows. In Western culture and worldview the metaphysical dimension looses its significance as a result of the effects of processes of modernization. (*Part one and two*). In spite of considerable cultural and social changes caused by modernization, the metaphysical dimension is still a factor to be reckoned with in India. (*Part three and four*). Therefore, this difference in receptivity to the metaphysical must play a role with regard to the various effects of secularization. In particular, the constant factor of metaphysical receptivity will determine the theological worldview of Indian theology (*Part five and six*).

Western worldview

Processes of secularization can relatively develop freely in Western society because on a basic collective level of cultural consciousness, there has been a change in the realm of values and cognition towards the metaphysical dimension. In Indian context, however, processes of change have there own dynamics. First, the so-called orthogenetic processes of change are a case in point. As a rule they are arranged according to traditional Hindu principles of hierarchy, continuity and holism. Here exists a parallel with Western medieval thought. Medieval man took life as pointed at a comprehensive God-oriented whole. "Being and meaning" ("Zin en zijn", "Sinn und Sein") are not separated yet, but approached and experienced within in one and the same framework. Reason was subordinate to faith and not the other way around. Scientific thinking is part of a cultural process of meaning. Modern science severed this alliance between meaning and knowledge.

This break was caused by a profound change in the understanding of and approach to nature that emerged in the new science. The new science involved a reality concept that would dominate Western culture gradually. In this new approach of reality "substance" thinking was exchanged for "functional" thinking. The former aims at formulating the essence of something in order to locate it into the whole of world order and the latter tries to determine the behaviour of things in their interdependency. The approach to the phenomena of nature 'in words,' was abandoned for a mathematical expression of the perceived relations.

The scientific revolution and later the Enlightenment, caused a rearrangement of thought patterns, standards and values in the Western worldview. Medieval worldview transformed into a mechanistic worldview. "Mechanistic" stands for a mode of thought with a mathematical form of expression. Science and religion went their separate ways. The standard by which the true and real are judged, shifted towards science. Later a functional reality approach, initially only basis of classical science, transferred to other culture domains. The importance of teleological patterns of explanation as well as anthropocentrism, which characterized medieval worldview, was lost. Qualitative distinctions lost their basis. Within a scientific reality approach, distinctions to which people from a subjective commitment attached weight, were no longer relevant. A world was lost in which a hierarchy of standards corresponded with a hierarchy of being.

In modern Western worldview, science and religion and questions regarding meaning and being in general, are separated. The waning metaphysical dimension

– or – a diminishing concern for a holistic reality concept that establishes meaning, became intrinsic to modern Western worldview. In part two of our study this process of change is further elaborated with regard to its theological aspect, mainly. In particular, we will concentrate here on the continued effect of the diminishing metaphysical dimension. The assumption is that theology contains a *basic hermeneutical pattern*. By basic hermeneutical pattern of theology we mean the matrix comprehending the interpretative intentions and claims of theology as a scholarly enterprise. More than in philosophy, the basic hermeneutical pattern of theology is bound by its metaphysical nature. Nevertheless, a diminishing of metaphysical receptivity left behind traces in theology in the process of amending this hermeneutical pattern.

Indian Worldview – experiential metaphysics

As far as India is concerned, one can find heterogenetic processes of change causing profound transformations. Nevertheless they did not eradicate the core of Hindu tradition. Rather a cultural synthesis took place. One scholar even speaks of the “Traditionalization of modernity”. A strong Indian consciousness; a flexible worldview capable of absorbing extreme changes; certain historical and cultural “initial conditions,” are factors playing a role in the Indian way of dealing with modernization.

The Indian conception of experiential metaphysics is part of the important initial conditions that determine the dynamics of Indian modernization. A basic starting point, according to the classical Upanisadic pattern, concerns the *self*. In Indian tradition the emergence of a deeper contemplation of reality, is based upon a contemplation of the *self* within mystical practice. Although one can speak of a “subjective” approach, it is not “subjectivistic”. Subject and object are not separated after the fashion of I. Kant did. The subject is not opposite to an objective world. On the contrary both are interwoven: Reality is to be found in the deeper layers of the *self*. Vedanta is the classical example of this metaphysical conception.

The methods for reaching the essence of everything – the *self* – are also “subjective”. These methods are contemplative rather than calculating, intuitive rather than rational, searching rather than researching, experiential rather than empirical. Indian metaphysics have above all an experiential nature: to know reality is to become one with it.

The important role of *dharma* in this context, underlines that it is not predominantly a subjectivistic reality approach. According to the Indian tradition, man is a manifestation of eternal and universal laws and standards. Man is viewed as inseparable from the universe. The central and basic concept here is *dharma*. Originally *dharma* was regarded as the principle of cosmic stability. Later, the meaning shifted to order and regularity, harmony, the standard that rules the cosmos, nature and society. *Dharma* is basis of the standard of behaviour, it supports the structure of the community and determines the continuity in all the manifestations of reality. In maintaining *dharma* one gains salvation. *Dharma* as a whole, embraces all religious and social groups and their institutions. *Dharma*

also comprehends all social, religious and ethical actions that contain certain invisible merits when carried out.

Indian Christian theology

Looking at India it is plausible to assume – *mutatis mutandis* – that the reaction pattern of Indian worldview regarding modernization and secularization, also has a continued effect in the domain of Indian Christianity and Indian theology. At this point part five of our outline enters the picture. The concept of theological worldview is loosely applied, yet it enabled us to outline some characteristics of Indian theology.

First, we found that the elaboration of an adequate Indian theological answer to the Indian situation stands in the field of tension. There is an Indian cultural focus on the one hand and a Western cultural focus on the other. In this respect, we spoke of a “tensional” theological worldview. This aspect of tension sheds light on a key problem of Indian Church and theology: identity. Apparently the identity issue connected with contrasting world views. To underline their own identity against the massive impact of the West, some theologies are centred around an Indian cultural focus. Other theologies, however, are centred more around a Western cultural focus, for example because certain Western views are alleged to induce social changes in Indian society in a better way.

In terms of a tensional theological worldview we found that the theology of Devanandan that influenced the CISRS considerably, was highly oriented towards a Western focus. Before the Second Vatican Council, with neo-scholasticism as official theology, Roman Catholic theology in India basically had a Western focus. The Second Vatican Council induced a change in course that at least basically, brought Church and theology closer to the Indian cultural focus. Finally, we found that Indian Christian religiosity is also determined by the experiential metaphysics of the Indian worldview. It appears that in the process of achieving identity, Indian theologians take into account the experiential metaphysical basis of the Indian worldview.

The theology of Michael Amaladoss

After the survey of the theological pattern of reaction regarding secularization in the Indian Church and Indian theology, and after studying the contextual nature of the matter, we concentrate on the views of Michael Amaladoss in part six. So we study the Indian Roman Catholic theology specifically through the works of this Indian Jesuit.

Holism and experience are basic intuitions underlying Amaladoss' theology. According to Amaladoss theology ought to be advaitic. The model of advaitic relationship seems the best suitable for exploring the divine human relationships. Life in God is advaitic. It is a unity without any duality or opposition. It is a unity in communion that integrates and transcends diversity. It is a mystery experienced by the heart and lived in the practice. God is not merely a 'Thou' for me but also a deeper 'I' – the *self*. According to Amaladoss, religious life is based on experience. The ideal person is one who integrates all the various elements that

make up one's personality and who remains master of oneself. Such a person is free, liberated. Freedom in the context of the human person is the discovery of one's true self, of one's identity, when one has freed oneself from all attachments in which one can identify oneself with something else. The process towards freedom can be seen as a process of interiorization, that shifts the centre of one's personality progressively towards the inner core of one's being. When the search reaches the centre of our being, we will encounter a Mystery. We touch ourselves, not as some isolated monad existing in and by itself, but in relationship with the world and with others. We are left to discover the mystery of our relationship with God. God is experienced not as another object like the world, nor as another subject such as other human beings, but as the root and ground of my being. The heart of faith and theology is rooted in experience. There are three levels of faith: faith experienced, faith proclaimed and faith reflected on: theology. Theology is limited because it is twice removed from the experience which is its source.

Amaladoss does not want to portray the relationships between God and man, Church and world, Christianity and the other religions as opposites. There is only one Reality. For Amaladoss this unity of all things takes shape in the symbol of the Reign of God, in the divine plan of God for the unity of the human kind. The plan of God for the unity of human kind determines Amaladoss' view on the relationships between Christianity and the other religions as well. A servant Church aims at uniting people through dialogue and promoting cooperation. Revelation is God's self-communication to people, to all people. Consequently, pluralism must be accepted. God is the source of pluralism. God is the creator of the infinite variety of gifts through which God has manifested His love to the world. Variety is the measure of God's infinity. Pluralism, however, is ordained to a unity that includes and transcends diversity.

According to Amaladoss, to speak of the universality of Christ means to take into account the whole cosmic breadth of the action of Christ and not limit it to its manifestation in the historical Jesus. It is true that we should not separate the two poles of the same person. But the relationship between the two will be discovered, not by universalizing the particularity of the historical Jesus, but by setting it in the context of the universal action of the Word. In so far as he is divine the historical actions of Jesus acquire a universal significance. This universal action of Christ cannot be localized in a point of time in history, because it will not be complete till the last day when Christ will be all in all. The universality of Christ, therefore, includes all God's manifestations in history. In raising Jesus to new life, God has made a commitment to an enduring covenant with humanity. This does not mean that the other manifestations of God in history become meaningless. They lead the people to their personal commitments in their own way. God's covenant in Jesus valorizes all his other manifestations.

Yet – the unity of all things and of all people has not been realized to the full. It is a promise of harmony and reconciliation. At the same time, it is a task for the Church. The Church, therefore, is for the Reign of God, it is its sacrament, not simply identical with it. Having faith is to act. Action in collaboration with God working in the world with Christ struggling for the Reign of God, with the Spirit

making all things new, mediates to us the experience of and communion with God. Mission too must also be seen in this respect. Mission is the proclamation and building up of the Reign of God and of the Church at its service. Inculturation, interreligious dialogue, and liberation are integral dimensions of mission as proclamation and realization. They are not pre- or pro- or indirect evangelization: they constitute evangelization. According to Amaladoss the precise focus of mission is, however, to rediscover mission as primarily prophecy, or, to ask what the sinful situations in the world today are that demand the prophetic proclamation of the Gospel. Amaladoss points to inequality, collective egoism like Western consumerism, violence, fundamentalism, communalism, poverty and oppression.

Finally, it is clear that the Indian worldview is Amaladoss' main source of inspiration, which provides his theological worldview with constituting elements such as an experiential starting point regarding religion and theology. Further, secularization is not an issue for Michael Amaladoss nor is it an issue for Indian theology in general. At least not in the way it is for Western theologians. Yet, the theological worldview of Indian theology is a tensional worldview. The problem is that one of identity. It has to do with tension caused by a twofold orientation of Indian Christianity namely on an Indian as well as on a Western cultural focus. Rather than struggling with the *basic hermeneutical pattern of theology* with regard to its metaphysical dimension, as Western theology does, it is here that the real challenge for Indian theologians can be found.

Curriculum vitae

Rob van der Zwan werd op 1 mei 1959 geboren te Den Haag. In 1971 betrad hij het Lager beroeps onderwijs (LEAO) waar hij drie jaar later het diploma behaalde. Na een gevarieerd overstaptraject dat hem langs verschillende schooltypes voerde, begon hij in 1979 de studie theologie. In 1983 werd het kandidaats behaald. Van 1985-1987 was hij student-assistent en secretaris van de vakgroep Empirische godsdienstwetenschappen. In 1987 studeerde hij af in de dogmatiek. Van 1988-1992 was hij als toegevoegd onderzoek in dienst van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (IIMO).

'Theologen, neem secularisatie eens serieus', verzuchtte de voorzitter van het Humanistisch Verbond onlangs. De cijfers over ontkerkelijking spreken immers duidelijke taal. Religieuze optimisten moeten volgens hem beseffen dat secularisatie gewoon is wat het lijkt: een breuk met religie als fundament voor het openbare leven.

Maar Westerse theologen nemen secularisatie serieus. Er is waarschijnlijk geen probleem wat hen zo dicht op de huid zit. Daarmee beschikken ze nog niet over verlossende inzichten of inzichtelijke oplossingen. Bovendien zijn de feiten aangaande secularisatie niet eenduidig en zelfs verwarrend. Vooral als we het christendom in een niet-westerse context, zoals het Indiase christendom, erbij betrekken. Naast een religieus mysterie zitten westerse theologen nu ook opgescheept met een werelds mysterie: secularisatie.

Het Indiase christendom, dat al zeer oud is, lijkt een bloeiend christendom te zijn. Hoewel het enorme problemen op haar weg ziet, wordt het niet geplaagd door erosieverschijnselen. Hoe kan dat? In veel opzichten is ook India een gemoderniseerd land. Modernisering gaat blijkbaar niet altijd gepaard met een ingrijpende secularisatie. Spelen hier verschillende wereldbeelden een rol? Staan ook Indiase christenen in een dergelijk ander wereldbeeld? Wat is van dit alles te vinden in de Indiase theologie? Is secularisatie voor Indiase theologen eigenlijk wel een thema?

Neem nu de rooms-katholieke theoloog Michael Amaladoss S.J. Hij is een belangrijke vertegenwoordiger van de Indiase theologie die ook vertrouwd is met het Westerse christendom. Hoe interpreteert hij het christelijke geloofsgoed in een Indiase context? In hoeverre speelt secularisatie daarin een rol?

Het zijn deze vragen die aan de orde komen in *Mysterium saeculi*.

Secularisatie, een probleem dat Westerse theologen nog lang zal bezighouden, wordt hier vanuit een andere invalshoek belicht.

KTC

Deel 27

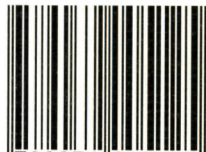


Kok Kampen

ISBN 90 390 0512 5

NUGI 631

ISBN 90-390-0512-5



9 789039 005125